
الجوانب الفلسفية في كتابات
ابن السيد البطليوسي
تأليف
حسن عبد الرحمن علقم
دار البشير
عمّان
Bibliotheca Alexandrina
0091301

الجوانب الفلسفية في كتابات

ابن السيد البطليوسي

الجوانب الفلسفية في كتابات

ابن السيد البطليوسي

تأليف
حسن عبد الرحمن علقم

دار البشير

الطبعة الأولى

١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨م

١٨٩
حس   حسن عبد الرحمن علقم
الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسي /
حسن عبد الرحمن علقم ؛ اشراف سحبان خليفات ـ عمان :
دار البشير للنشر ، ١٩٨٧ .
(٦١٦) ص
ر . أ (١٩٨٧/٥/٢٢٠)
١ ـ الفلسفة الاسلامية   أ ـ العنوان
ب ـ سحبان خليفات (مشرف)
(تمت الفهرسة بمعرفة مديرية المكتبات والوثائق الوطنية)

دار البشير
للنشر والتوزيع

هاتف : ٦٦٤٤٢١ ـ ٦٧٠٢٣٠ ـ ص . ب ١٨٢٠٧٧ ـ العبدلي ـ بناية الفدو ـ مقابل البنك العربي ـ عمان ـ الأردن

الإهداء

إلى عشاق الحق ، وطلاب الحقيقة، وإلى والديَّ ، وإلى أخي محمد أهدي هذا البحث . عربون محبة .


بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

لا يزال جزء كبير من تراثنا مفقوداً، أو ضائعاً. ويحس المرء بالذهول حين يكتشف أن معظم آثار المفكرين ليس موجوداً، أو منشوراً. وأبرز شاهد على هذا، المؤلفات التي يذكرها كُتّاب التراجم لابن السيد، وشيوخه، وتلاميذه.

يرجع ضياع كتب التراث، والجهل بها إلى عوامل متعددة منها: ضعف حركة جمع المخطوطات وتحقيقها، وتلف الآثار بفعل الزمان والكوارث التي حَلَّت بالعالم الإسلامي كما حدث في بغداد عندما ألقى التتار النتاج الإسلامي في نهري دجلة والفرات مما أدى إلى انتكاسة حضارية في التراث الإسلامي. كما لعبت الانتكاسات الثقافية التي منيت بها أمتنا دوراً في محاربة الفكر الفلسفي على فترات متباعدة في التاريخ، في المشرق والمغرب، إذ حرقت مجموعات هائلة من المؤلفات النفيسة نتيجة الحقد والتعصب: لقد شاهد «ابن حزم» كتبه تُحرقُ أمام عينيه[1]، لا لشيء إلاّ لأنه قال ما يجب أن يُقال، وطورد ابن السيد بسبب اشتغاله بما هو محظور[2].

يُمثّل ابن السيد واحداً من المفكرين الذين أغفلتهم الدراسات الحديثة،

---

(١) يقول ابن حزم عندما حرقت كتبه من قبل المعتمد بن عباد

فإنْ يحرقوا القرطاس لا يحرقوا الذي ... تضمنه القرطاس، بل هو في صدري

يسير معي حيث استقلت ركائبي ... وينزل إن أنزلْ ويدفن في قبري

ياقوت الحموي: معجم الأدباء. طبعة د. فريد الرفاعي ج ١٢، ص ٢٤٨.

(٢) انظر ص ٢٤ من هذه الرسالة.

بالرغم من موقعه العظيم بين الفلاسفة الأندلسيين . ولم يكن ابن السيد مجهولاً للدارسين القدماء، إذ عدهُ معظمهم إماماً وحجة في العلم، غير أن هؤلاء قد أحجموا بفعل الجو الديني المتطرف عن ذكر الفلاسفة وآثارهم فتغاضوا عن إظهار ابن السيد فيلسوفاً، وأبرزوا تفوقه نحوياً ولغوياً.

لقد اعتبر بعض المستشرقين إدراج ابن السيد ضمن قائمة النحاة وعلماء اللغة هفوة ارتكبها كُتّاب التراجم والسير، اذ كان الأولى بهؤلاء أن يُدرِجو ابن السيد في عداد الفلاسفة[1]، غير أنني أميل إلى اعتبار هذا الامر تصرفاً مقصوداً من كُتّابِ تَراجِمٍ كان معظمهم من ذوي الاتجاه التقليدي المحافظ، والدليل على هذا «العمد»، أنه لا يوجد مرجع قديم واحد يشير صراحةً إلى أفكار ابن السيد الفلسفية، وكل ما نجده عبارات تشير من بعد، وبإيجاز شديد إلى توجهه الفلسفي[2]. ولهذا كله وبالنظر إلى إغفال ذكر ابن السيد قديماً، وحديثاً فيلسوفاً، ولما يُمثّله من أهمية بالغة في تراثنا الفلسفي القديم، ولأنه يمثل الحلقة المفقودة التي تربط بين عهدين متمايزين من عهود الفلسفة في الأندلس، الأول: ويمثل تلك المحاولات الفلسفية المبعثرة التي كانت بمثابة وليد لم يكتمل بعد. والثاني : ويمثل مرحلة النضج الفلسفي، حيث أصبحت المشكلات الفلسفية معروفة، وذات منهج واضح حيث نَظّم ابن السيد تلك المعارف وقام بتنسيقها، وأرسى قواعد المذهبية في فلسفة الأندلس. فضلاً عن تلك التأثيرات الفكرية العميقة التي خَلّفها ابن السيد في أعلام الفلسفة كابن عربي، وابن رشد، لذلك كله، قمت بهذه الدراسة بغية الكشف عن عناصر فكره، وبيان خصائص تلك الحقبة من تراثنا القديم.

---

(١) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات بيروت، ١٩٦٦، ط ١، ص ٣٥٠.

(٢) يقول الفتح بن خاقان عن تمكن ابن السيد في العلوم القديمة، أي «العلوم الفلسفية»: ـ «كان له تَحقُق في العلوم الحديثة والقديمة، وتصرف في طرقها القويمة».
المقري: أزهار الرياض، : ٣، ص ١٠١.

اعتمدت في هذه الدراسة، وبشكل رئيسي، على نسخة كتاب «الحدائق» التي استحضرتها من إسبانيا، وقمت بمقابلتها مع نسخة أخرى من مخطوط «المسائل والأجوبة»، فتوفَّرت لي بذلك نسختان من الكتاب وقد تبين لي أن الاختلاف بين النسختين ضئيلٌ جداً.

أمّا عن المصادر الأخرى للدراسة فقد قمت بجمع المادة الفلسفية المبثوثة في معالجة ابن السيد لمختلف المسائل اللغوية والنحوية سواء الواردة في مخطوط «المسائل والأجوبة» أو في مخطوط «المسائل». وعمدت الى كتبه المطبوعة في اللغة والنحو والفقه، فاستخلصت ما احتوت عليه من شروح ومعانٍ فلسفية. وقد كان لكتاب «التنبيه» أثرٌ بالغ في الكشف عن توجهات ابن السيد الفلسفية في معالجته لبعض الإشكاليات الفلسفية المتعلقة بحرية الإرادة، طبيعة الفعل الإلهي والإنساني، وفي هذا الكتاب يبرز دور ابن السيد في اعتماده منهج التأويل لتفسير القضايا الكلامية والفلسفية المطروحة على بساط البحث. كما يُبرزُ هذا الكتاب منهج التحليل اللغوي ودوره في فهم وحل المعضلات الفلسفية. يكشف كتاب «إصلاح الخلل الواقع في كتاب الجمل» والذي وضعه ابن السيد كشرحٍ تصويبي لفكر «الزجاجي»، عالم اللغة المعروف عن اهتمامات منطقية. وقد عارض ابن السيد في هذا الكتاب تعريفات المناطقة وعلماء اللغة للاسم والفعل والحرف، كما وضع معلومات فلسفية هامة تناولت طبيعة الفعل الفلسفية، حيث وضّح مفهوم «الحركية في الفعل» ضمن معالجته لمقولتي الزمان والمكان التي ترتبط بهما هاتان المقولتان، بالله والإنسان.

اشتملت هذه الدراسة على ثلاثة أبواب، اشتمل الأول منها على ثلاثة فصول، وقد خصصت الباب الأول لدراسة حياة ابن السيد البطليوسي، وأساتذته، وتلاميذه، وبينت ما سيطر على حياته من تجوال وتطواف يعود إلى الطموحات الكبرى التي كانت تعتمل في نفسه، ورغبته في نشر معارفه الفلسفية

إضافةً إلى ملاحقة بعض الأمراء له بسبب اشتغاله بالفلسفة، أو السياسة. وقد يكون لسقوط إمارات الأندلس الواحدة بعد الأخرى أثر في دوام انتقاله وتجواله. وعلى كل حال فإنَّ الفيلسوف قد استقر آخر الأمر في مدينة بلنسية، متفرغاً للتدريس والتأليف.

بيَّنت في تتبعي لمن تتلمذ على ابن السيد ذلك العدد الكبير من الطلاب الذين تخرَّجوا على يديه، والذين مثَّلوا النخبة المثقفة من رجالات وقضاة، وفلاسفة الأندلس، من أصحاب المصنفات، والتراجم المشهود لهم بالمكانة العالية، والكفاءة والعلمية.

أمَّا شيوخه، فقد اقتصرت كتب التراجم على ذكر البارعين منهم في اللغة، والأدب، والنحو، والفقه، والحديث، وتحاشت ذكر المتفلسفة منهم، وهو أمر ذو صلة بطبيعة العصر.

وتناولت في الفصل الثالث من الباب الأول عناصر الثقافية الأندلسية في عهد ابن السيد وخصائصها، وأبرزت في تحليلي لهذه الثقافة اتجاهين رئيسيين طَبَعَا الحياة الأندلسية وحدَّدا طبيعة الفكر الفلسفي فيها. الاتجاه الأول: إتجاه باطنيٌّ يعتمد التأويل الفلسفي، ومنه انطلقت دعوات التصوف واتخاذ الرمز فكان منهلاً للجيل اللاحق من الفلاسفة المتصوفين. ويمثل هذا الاتجاه «ابن مسرّة» الباطني الجبلي.

ـ الاتجاه الثاني: اتجاه يدعو إلى تبسيط الفكر الفلسفي وتفسيره ظاهرياً، ومن ثم فإنَّه اتجاه يناهض التأويل والرمز والباطن، ويمثل هذا الاتجاه «ابن حزم الظاهري». وقد كانت شخصية ابن السيد مزيجاً من هذا كله، وإن كان الاتجاه الأول هو الغالب على فلسفته. لقد كان منهج ابن السيد، في رأيي، منهجاً انتقائياً وسطياً.

اعتمد ابن السيد على التأويل اعتماداً جذرياً، إلاَّ أنه توقف كثيراً في

بعض القضايا، وجعل الشرع مصدراً لها، كما رفض التعليلات الفلسفية لبعض القضايا الدينية فـ «الأمور الدينية تؤخذ توقيفاً وتسليماً لأن الأمور الشرعية ليست لها علل».

أمّا الباب الثاني : فقد أفردته للبحث عن فلسفة ابن السيد، وقسّمته إلى أربعة فصول: تحدثت في الفصل الأول عن ذات الله وصفاته . والله، عند ابن السيد ، هو «السبب الأول، والعلة الأولى، وعلة العلل»[1] أي ان وجود العالم مستمدٌ من وجود الله

استخدم ابن السيد «التأويل» في دراسته لمعنى الصفات الإلهية، التي رأى أنّها لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أنْ تماثل صفات الإنسان، وبالرغم من أنّ القرآن الكريم قد صرّح بصفات يتوهم المتأمل فيها أنها صفات حسية، إلاّ أنّ الاشتراك في اللفظ بين موصوفين لا يعني التماثل بينهما. فالتماثل لا يكون إلاّ إذا تطابق الموصوفان لفظاً ومعنى. صفات الله قديمة وليست محدثة، وقد أثبتها القرآن الكريم. وعلم الله ذاتيٌ لا يتسم بالكسب كعلم الإنسان الذي يعتمد الحواس والخبرة الشخصية. كما أن علم الله شاملٌ للكليات والجزئيات على حد سواء. ويدافع ابن السيد عن قول بعض الفلاسفة إنَّ الله لا يعلم إلاَّ ذاته، ويرى أنَّ هذه المقولة قد أُسيء فهمها من قبل الكثيرين، لذا فقد اهتم ابن السيد ببيان المعاني المختلفة لهذه العبارة.

تحدثت في الفصل الثاني من هذا الباب عن قضية خلق العالم عند ابن السيد، فَبيّنْتُ قوله بنظرية الفيض الأفلوطينية التي نُسِّقت وأُلبست ثوباً إسلامياً عند الفارابي وابن سينا. فالعالم قد صدر عن الله بطريق الفيض.ويُمثِّل هذا بصدور الأعداد عن الواحد. فكما أنَّ الواحد يسري في العدد، وليس من العدد، فالله يسري في العالم ، وليس من العالم ـ وكما يمكن أنْ يزول العالم

---

(1) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٠.

ويبقى الله . وكما أنّه لا بقاء للعدد بدون الواحد، فإنّ ديمومة العالم واستمراريته منبثقة عن الباري. وأول ما صدر عن الله بطريق الفيض العقل الأول، ثم صدر العقل الثاني، وهكذا استمر الفيض حتى العاشر الذي انقطع عنده فيض العقول. ويسمى العقل العاشر بالعقل الفعّال، وأنّ للعقل الفعال أثراً كبيراً في العالم المحسوس، فهو مصدر المعرفة، ومبدأ المُكوِّنات.

من الأفكار الرئيسة التي يستند عليها فكر ابن السيد الفكرة الصوفية التي تقرر سريان الله في العالم، وبعبارة أدق «سريان الوحدة من الباري تعالى للأشياء»[1] فها هنا روح إلهية تُصَيِّرُ الأشياء وتديمها، ولولاها لما تهوّت الأشياء، ولما وجدت.

تناولت في الفصل الثالث من هذا الباب مفهوم «الإنسان» عند ابن السيد. فالإنسان عالم صغير، والعالم إنسان كبير. ويعتبر الإنسان حداً فاصلاً بين المعقول والمحسوس، وهو سيد الموجودات الطبيعية، وعليه أن يفهم دوره في الكون، وبوسعه أن يعلو أو يسفل تبعاً لممارساته السلوكية ومن هنا يتحدث ابن السيد عن «النفس» ويعتبرها جوهراً عقلياً، ذات مرتبة تلي العقل مباشرة ويقسمها إلى نفس فردية، ونفس كلية، وقد وضع ثمانية براهين لإثبات خلودها بعد الموت.

خصصت الفصل الرابع من هذا الباب لمسألة «حرية الإرادة»، فتناولت تطورها عند الفرق الاسلامية، وبيّنت رفض ابن السيد لمذهبي الجبر الخالص، والاختيار الخالص، وقوله في المقابل بمبدأ «التوسط» فلا إجبار مطلق، ولا تفويض مطلق، والأمر بين بين.

يعرض الفصل الرابع من هذا الباب آراء ابن السيد في نظرية المعرفة حيث تحدث عن «العقل الإنساني» وقسّمه إلى قسمين: الأول هو العقل الغريزي

---

(١) ابن السيد البطليوسي، الحدائق، ص ٣٧.

الذي لا يستند إلى الخبرة الحسية، بل الى «المعقولات الأول». والثاني هو العقل المكتسب الذي يعتمد على مدركات الإنسان الحسية وخبرته الشخصية، وينمو بنمو الإنسان.

تحدثت في هذا الباب عن رأي ابن السيد في العلاقة بين الفلسفة والدين، حيث أظهرت أنه من أوائل الفلاسفة الأندلسيين الذين تحدثوا عن هذه العلاقة. فالفلسفة والشريعة يسعيان إلى تحقيق سعادة الإنسان، ويختلفان فقط في الوسائل المستعملة في نقل المعارف إلى الناس، فبينما تستخدم الفلسفة البرهان، تستخدم الشريعة أسلوب التخيل والاقتباس، وتقوم بتبسيط الموضوعات للجمهور. وقد أوضحت في الفصل الرابع من هذا الباب العلاقة التي يتصورها ابن السيد بين النحو والمنطق، ودور التحليل اللغوي في تناول المشكلات الفلسفية المختلفة. إنه يعتقد بأن المشكلات الفلسفية ذات بعد لغوي وقد ضرب على ذلك أمثلة كثيرة فمشكلة القضاء والقدر، وحريه الإرادة، ذات أساس لغوي يتمثل في طريقة فهم النصوص الشرعية. وقد حدَّد ابن السيد مكونات الأساس اللغوي السابق في:

أولاً: الإفراد والتركيب، فبينما اعتمدت فرقتا الجبر والاختيار الإفراد في فهم الآيات التي تؤيد ما تذهبا إليه، لجأ ابن السيد في المقابل إلى طريقة «التركيب» بجمع الآيات والنصوص الشرعية للوصول إلى حل وسط للمكشلة، مبيِّناً أنّ جُلَّ خلافات المسلمين تكمن في عدم تحديد دلالات المصطلح اللغوي.

ثانياً: وضع ابن السيد عوامل لغوية اخرى لها أثرٌ كبيرٌ على الاختلافات التي وقعت بين المسلمين. نذكر منها: الخلاف العارض من جهة إشتراك الألفاظ واحتمالاتها للتأويلات الكثيرة كالحديث الشريف الذي يقول: «إنَّ الله خلق آدم على صورتِهِ» حيث تُمَثِّل الهاء في صورته اشتراكاً في معاني متضادة قد تعود إلى الله، أو إلى آدم، ومن ثم تحتاج إلى تأويلات كثيرة تفصح عن

مدلولات الحديث، ومن هذه العوامل أيضاً، الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص، والخلاف العارض من جهة الرواية، والخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز . . . الخ وقد حصرها ابن السيد في ثمانية عوامل لغوية يمكن أن تفسّر على ضوئها الإختلافات العقائدية والفلسفية التي شجرت بين المسلمين.

أما الباب الثالث والأخير فقد وقفته للحديث عن المصادر التي غذت فلسفة ابن السيد، وهي نوعان: المصادر اليونانية، وتتركز في كتابات أرسطو، وأفلاطون، وهيرقلطس وأفلوطين ويعتبر الأخير من أبرز الفلاسفة الذين أثّروا في فكر ابن السيد البطليوسي بنظريته في الفيض، ووحدة الوجود وتفرد الواحد وتعاليه.

نُقلت تعاليم أفلوطين إلى العربية بصورة غير دقيقة، إذ اعتقد الفلاسفة العرب أن قسماً منها لأرسطو، ومن هنا ظنوا أنّ الحكيمين، أفلاطون وأرسطو، متقاربان ولا توجد بينهما اختلافات فلسفية تذكر - وقد بيُنت في هذا الصدد بعض المؤلفات التي استقى منها ابن السيد فكره الفلسفي، مثل: أثولوجيا أرسطو طاليس، ومؤلفات الإسكندر الإفروديسي: في النفس والعقل، وآثار أرسطو المترجمة إلى العربية، إضافة إلى مجموعة كبيرة من مؤلفات أفلاطون، وتاسوعات أفلوطين أما النوع الثاني من المصادر فهو المصادرالعربية الإسلامية.

لقد كان للفارابي وابن سينا والكندي وإخوان الصفا تأثيرات متفاوتة على فلسفة ابن السيد. الذي نقل من كتابات الفارابي وابن سينا أفكاراً فلسفية تدور حول العلم الإلهي، ونظرية المعرفة، ونظرية العقل الإنساني، ونظرية الخلق عند ابن سينا. كما أن بحوث ابن السيد في النفس وطبيعتها، والبرهنة على خلودها مستمدٌ من كتابات ابن سينا، ورأيه في وحدةِ الحقيقة مستوحى من كتابات الكندي كما تُثبت النصوص هذا. أمّا أخوان الصفا فقد كانوا مصدراً لفلسفة ابن السيد، حيث استمد منهم استعمال نظرية العدد في شرح العلاقة

بين الخالق والمخلوقين.

تناولت في الفصل الثاني من الباب الثالث، الأثر العميق الذي تركه ابن السيد على فلسفة الرمز والذوق الصوفي عند أبرز أعلامها في تاريخنا، أعني «ابن عربي». وقد ظهر هذا الأثر في تبني ابن عربي لمبدأ وحدة الوجود ونظرية الفيض، والتمثيل بالعدد.

تناولت في هذا الفصل أيضاً أثر ابن السيد في ابن رشد في مسألة العلاقة بين الفلسفة والشريعة، وعقيدة القضاء والقدر، حيث تَبَنَّى ابن رشد مبدأ «التوسط الداعي إلى عدم القول بالجبر المطلق أو التفويض المطلق، ويتشابه رأي ابن رشد مع ابن السيد في مسألة العلم الإلهي، وفي القول بأن الله يعلم الكليات والجزئيات معاً بصورة لا تشبه علم البشر.

ختمت هذا الفصل ببيان أثر فلسفة ابن السيد في الفلسفة الدينية عند اليهود في الأندلس، والذين استهواهم كتاب «الحدائق» فترجموه إلى العبرية ثلاث مرات، وقد عرف اليهود الكتاب باسم كتاب «الدوائر» وكان «موسى ابن تيبون»، الكاهن اليهودي أول من ترجم كتاب الحدائق وعمل على نشره وإشاعة فكره بين يهود الأندلس وفرنسا.

لقد حاولت في نهاية البحث أن أُدَلِّلَ على مدى أصالة الفيلسوف بالاستناد إلى مقدار الجدة والأصالة في تفكيره إضافة إلى الفلاسفة السابقين له واللاحقين عليه، مُشيراً إلى أنَّ هذا التقييم عرضةٌ للتعديل في ضوء ما يكتشف من مؤلفاته.

إنها لغبطة لي أن أقدم هذه الدراسة كجهد متواضع يرمي إلى ابراز جهد مجهول، وإنصاف فيلسوف يُعتبر معلماً بارزاً في تاريخنا الفلسفي، عرفاناً بجميله الذي أسداه لتراثنا وثقافتنا، وقد تكشف الدراسات اللاحقة لهذه عن جوانب أخرى مجهوله في فلسفته، فتنير ما غمض، وتكشف ما التبس عليَّ من أمور. وقد جهدت أن اتحرى في كل مصدر ومرجع ما كتب عن ابن السيد

من قريب أو بعيد، وقمت بتصحيح بعض المعلومات التي أوردها بعض المحققين المعاصرين لكتبه اللغوية والنحوية[1]، وكذلك ما أورده بعض المستشرقين[2]. وقد كان لتوجيهات أستاذي الدكتور «سحبان خليفات» المشرف على هذه الرساله أثر ملموس في نجاح هذه الدراسة، ووصولها إلى غايتها كونه الشخص الذي أعارني من مكتبته الخاصه مخطوطتي: «المسائل والأجوبة» و«المسائل» لابن السيد، وعليَّ أن أعترف بفضل «المعهد العربي الإسباني بمدريد»، ومديره الموقر على كرمه وتفضله بإرسال صورة عن كتاب «الحدائق» الذي قام بنشره المستشرق المعروف «آسين بلاسيوس» في مجلة الأندلس سنة ١٩٤٠. كما أتوجه بالشكر أيضا إلى مدير المعهد الإسباني بعمان الذي سهل لي مهمة الحصول على صورة كتاب «الحدائق» من مدريد كما قام بترجمة النص الإسباني لدراسة «آسين بلاسيوس» عن ابن السيد في مجلة الأندلس المشار اليها في هذه الدراسة.

---

(١) ذهب د. صلاح الدين الفرطوسي، محقق كتاب «المثلث» لابن السيد البطليوسي بأن أصله من مدينة بطليوس. وقد بينت بالأدلة أنَّ أصله من مدينة «شلب»، كما ذهب الفرطوسي إلى أنَّ النكبة التي تعرض لها ابن السيد في طليطلة على عهد «القادر بن ذي النون»، وقد بينت بالدليل أنَّ هذه النكبة وقعت له في بلاط «ابن رزين» بسبب اشتغاله بالفلسفة. انظر ص ٢٤ من هذه الرسالة.

(٢) ذهب المستشرق هنري كوبان إلى أن كتاب «الدوائر» هو الذي رفع ابن السيد إلى مصاف الفلاسفة، ولم يذكر كتاب الحدائق بالاسم في حين أن كتاب «الدوائر» ليس إلا كتاب الحدائق والجدير بالذكر أن بعض محققي كتب ابن السيد البطليوسي اللغوية والنحوية المعاصرين أضافوا كتاب الدوائر إلى مؤلفات ابن السيد عن غير دراية، على أنه غير كتاب الحدائق.

انظر: هنري كوبان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات بيروت، ط ٢، ١٩٦٦، ص ٣٥٠.

البابُ الأوَّل

الفصل الأول
حياة ابن السيد البطليوسي

يلف الغموض نسب ابن السيد ونشأته وبعض جوانب حياته اللاحقة، ولولا النتف التي ذكرها تلاميذه، ومعاصروه، وبعض كُتّاب التراجم ، لقلنا إننا لا نعرف شيئاً عنه. ولعل حركة نشر المخطوطات تزودنا مستقبلاً بمعلومات أكثر تفصيلا.

ولد أبو محمد عبدالله بن محمد بن السيد في مدينة بطليوس[1] وإليها ينسب،

---

(1) بكسر السين، وفتح الباء، والطاء المهملة، وسكون اللام، وبفتح الياء، وسكون الواو انظر على سبيل المثال. - أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي : شذرات الذهب، دار المسيرة، بيروت، ج ٤، ١٩٧٩، ص ٦٤.
ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ج٢، ١٩٤٨، ص ٨٢.
عبد الكريم السمعاني: الأنساب، تحقيق عبد الرحمن اليماني. الناشر محمد دمج، بيروت، ١٩٨٠، ج ٢، ص ٢٤١.
شهاب الدين المقري التلمساني: أزهار الرياض، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٩، ج ٣، ص ١٠٢.
وهذه القراءة هي الشائعة في معظم المراجع، غير أن بعض كُتّاب التراجم يرون خلاف ذلك فياقوت الحموي يقول: إن الياء في مدينة بطليوس مضمومة. «وبطليوس مدينة كبيرة بالأندلس من أعمال ماردة على نهر آنة غربي قرطبة» معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٩٧٩، ج ١، ص ٤٤٧. وفي دائرة المعارف الإسلامية: «أن =

سنة ٤٤٤ هـ (١٠٥٢م)، وتوفي في منتصف شهر رجب سنة ٥٢١ هـ (١١٢٧م) في مدينة بلنسية [١].

= بطليوس المعروفة باسم بداخوز Bodajoz هي الآن عاصمة حصينة للإقليم المعروف بهذا الاسم وهو أكبر أقاليم إسبانيا إذ يشمل النصف الجنوبي «لأستر مادورة Estre madura الإسبانية على مقربة من حدود البرتغال» . . . . . .

وقد ورد ذكر Bodajoz لأول مرة في المصنفات التاريخية بالنص العربي «بطليوس» الذي اشتق منه الاسم الإسباني الحديث على أنها الحصن المنيع الذي امتنع فيه ابن مروان سنة ٢٦٢ هـ الموافقة ٨٧٥م عند ثورته على محمد الأول خليفة قرطبة، واستردها عبد الرحمن الثالث من ولد ابن مروان سنة ٣١٨ هـ الموافقة ٩٣٠ م. . . أمّا بطليوس الجديدة التي أسسها العرب والتي يقول عنها أبو الفداء «محدثة إسلامية» فقد حلّتْ في الأهمية محل المدينة القديمة.

Colonia Augsta Ement التي عرفها العرب باسم ماردة وهي على مسيرة أربعين ميلاً شمالاً إلى الشرق من بطليوس على الضفة العليا من وادي يانة. وحين اضمحلت الخلافة الأموية في قرطبة اضمحلت معها بطليوس التي اتخذها بنو الأفطس عاصمة لملكهم (١٠٢٢ - ١٠٩٤).

وعندما انهزم المسيحيون في معركة الزلاقة Sacratias في الشمال الشرقي لبطليوس عام ١٠٨٦ م، اعتمدت الإمارة مع غيرها من بلاد ملوك الطوائف على البربر المرابطين وانتهى الأمر بأن ألحقت نهائياً عام ١٠٩٤ بممتلكات هذه الدولة القوية وانتقلت من بعد إلى أيدي الموحِّدين.

وفي عام ١١٦٨م باغت الأذفونش الأول هنريكيز Henriqez البرتغالي مدينة بطليوس واستولى عليها، ثم استردها فرديناند «ملك ليون» فردَّها إليه وانتقلت بطليوس بعد ذلك إلى حوزة الموحِّدين ثم سقطت آخر الأمر في يد الأذفونش التاسع ملك قشتالة وليون عام ١٢٣٠ م.

(١) انظر في تحديد سنة ميلاده ووفاته:

- ابن فرحون المالكي: الديباج المذهب، تحقيق د. محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة ١٩٧٠، ص ٤٤١.
- ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ص ٦٤.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ٢، ص ٢٨٢.

وتفيد كتب التراجم أن أجداده نزلوا مدينة شلب(١). ثم ارتحلوا إلى بطليوس حيث استقروا فيها.

- الضبي. بغية الملتمس، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٧، ص ٣٣٧،
- ابن بشكوال. الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦ جـ١، ص ٢٩٢.
- المقري: أزهار الرياض، جـ٢، ص ١٨٢.
- السيوطي: بغية الوعاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة، ط ١، جـ٢، ١٩٦٤، ص ٥٦
- القفطي: إنباه الرواة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، جـ٢، ص ١٤٣.
- حاجي خليفة: كشف الظنون، منشورات مكتبة المثنى، بغداد، جـ٢، ص ٩٩٢.
- محمد بن مخلوف: شجرة النور، دار الكاتب العربي، بيروت، ١٩٧٠ ص ١٣٠.
- محمد شاكر الكتبي: عيون التواريخ، تحقيق د. فيصل السامر ونبيلة عبد المنعم داوود، وزارة الإعلام العراقية، سلسلة كتب التراث، ١٩٧٧، جـ٢، ص ١٩١.

(١) شلب: تقع إلى جنوب مدينة باجة... أهلها وسكانها وقراها من عرب اليمن خاصة وكلامهم بالعربية الفصحى، فصحاء يقولون الشعر، نبلاء خاصتهم وعامتهم»
محمد عبد المنعم الحميري: الروض المعطار، تحقيق د. إحسان عباس، مكتبة لبنان، ١٩٧٥، ص ٣٤٢.

وهناك نصان يدلان على صلة فيلسوفنا بشلب. وقد أورد المقري النص التالي، نقلاً عن الفتح بن خاقان في أزهار الرياض (جـ٣، ص ١٠٥) حيث يقول:
«وشلب بيضته، ومنها حركة أبيه ونهضته، وفيها كان قرارهم، ومنها نمّ آسهم وعرارهم».
ومن الجدير بالذكر أن الفتح بن خاقان كان تلميذاً لابن السيد.

أما النص الآخر: فيستفاد من النصوص التي أوردها الشنتريني «صاحب الذخيرة» وهو من أصحاب المصنفات المعاصرين لابن السيد حيث يورد الفقرة السابقة نفسها.

ويرى د. صلاح مهدي الفرطوسي أنه لا صلة لفيلسوفنا بشلب وأن المقري لم يتحرَّ الدقة في نقل النص المثبت في أزهار الرياض وأن نسبة ابن السيد تعود إلى بطليوس دون سواها.
ابن السيد البطليوسي: المثلث، تحقيق د. صلاح مهدي الفرطوسي. دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨١، المقدمة ص ١٠.

يمكننا أن نميِّز في حياة ابن السيد بين مرحلتين :

١ ـ **المرحلة الأولى:** وتستغرق فترة إقامته في بطليوس، ورحيله إلى بعض المدن الأندلسية، حيث كانت إمارة مملكةً قائمةً بذاتها، تتمتـع بلون من ألوان الثقافة تتميز به عن الإمارات الأخرى وقد حدث تقدم علمي ملموس بعد سقوط الخلافة في غرناطة عام «٤٣١ هـ/ ١٠٣١» ونشوء دولة الطوائف ويمكن أن نعـزو جانباً من هذا النشاط العلمي إلى إزدهار حركة الترجمة والثقافة المشرقية الوافدة عن طريق الكتب والرحلات والمتبادلة بين المغرب والمشرق الإسلامي

٢ ـ **المرحلة الثانية** : وتبدأ باستقرار ابن السيد في بلنسية وانكبابه على الدرس والتأليف حيث أنجز معظم كتبه، فقد تلقى فيلسوفنا مبادىء العلوم والمعارف في بطليوس التي كانت تنعم بجو ثقافي متميز بفضل أميرها «المظفر» أحد أمراء بني الأفطس. وقد كان هذا «أديب» ملوك عصره غير مدافع ولا منازع[1]. ولم تشغله الحروب ولا المملكة عن همَّة الأدب[2].

غير أن بطليوس لم تشبع تطلعات ابن السيد التواق إلى نهل العلم من مصادره المتعددة، فضلاً عن أن المدينة كانت مهددة وقتئذ بغزو الفرنجة. وهكذا توجه إلى قرطبة، والتقى بعلمائها وشيوخها من أمثال شيخ المحدثين أبي علي الغساني، واطَّلع في مكتباتها الضخمة على الثقافة المشرقية الوافدة والترجمات المتاحة للثقافة اليونانية كما تكشف عن ذلك كتاباته الفلسفية.

ولسبب نجهله رحل ابن السيد عن قرطبة متنقلاً بين عدد من المدن الأندلسية ولا تساعدنا النصوص التي بين أيدينا على تحديد الجهة التي قصدها، لكننا نستطيع القول إنه بلغ من العلم في هذه المرحلة حداً جذب إليه الأنظار حيث حظي بتقدير العلماء وبمجالسة الحكام.

---

(١) بالنيثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة د. حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥، ط ١ ص ١١٧.

(٢) أحمد أمين: ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٣، جـ٣، ص ٩٠.

من بين المدن التي نزل فيها فيلسوفنا طليطلة، وفيها اتصل بأمراء بني ذي النون، وكان ذا حظوة عندهم، وتذكر لنا بعض كتب التراجم أشعاراً رقيقة لابن السيد في وصف مجالسهم ومن ذلك مدحه للقادر[1] والظافر ذي النون[2].

ويُستدل من شعره في هذه المرحلة على أنه كان يتردد على بلاط الأمراء مادحاً إياهم وأنّ له مراسلات مع أرباب القلم والوزارة، ويبدو أن ابن السيد لم يحصل على بغيته في هذه المدينة إذ غادرها إلى بلاط (ابن رزين)، صاحب السهلة وشنتمرية، حيث نال مكانةً ممتازةً

وأصبح من أهل الحل والعقد في الإمارة[3]. غير أن هذا الحال لم يدم، إذ اشتدت أصابع الوشاية والحسد ولعبت دوراً في إقصائه، وتتّفق المراجع

---

(١) يقول في وصف أحد هذه المجالس:

يا منظراً إن رمقت بهجته	أذكرني حُسنَ جنة الخُلد
والماءُ كاللازورد قد نُظِمت	فيه اللآلي فواغر الأسد
تراه يزهي إذا يحل به الـ	ـقادر زهو الكعاب بالعقد

(المقري: أزهار الرياض جـ٣، ص ١٠٧).

وقد قال فيه: ومجالس جم الملاهي أزهرا
ألذ في الأجفان من طعم الكرى
لم ترى عيني مثله ولا ترى
أنفسَ في نفسي وأبهى منظرا
الظافر الملك الذي من ظفرا
بقربه نال العلاء الأكبرا

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٣) يقول صاحب أزهار الرياض نقلاً عن الفتح بن خاقان (جـ٣، ص ١٢٣) «وكان عند وصوله ابن رزين قد رفعه أرفع محل وأنزله منزلة أهل العقد والحل، وأطلعه في سمائه وأقطعه ما شاء من نعمائه».

أشعاراً لابن السيد في استعطاف [1] ابن رزين الذي لم يلن جانبه بل همَّ باعتقاله وتبع ذلك نهب ما كان لديه من متاع ومصنفات مختلفة وكادت أنْ تحل به كارثة أكبر[2] لولا فراره [3] إلى سرقسطة التي كان يحكمها المستعين بالله، وقد واساه هذا الأمير وعرف قيمته ومقداره[4] وقد مدح فيلسوفنا الأمير بقصيدة مؤثرة تكشف عن مقدار ما عاناه من عذاب وبؤس[5].

---

(١) من ذلك قوله:

فيا أيها المولى الذي أنا عبده	وقدما رجا طول الموالي عبيدها
أصخ نحو حر الشعر من عبد أنعم	بدائعه ما زال منك يفيدها
ولولاك أضحت أرض شنتمرية	مناخ خطوب لا يسادى وليدها

المقري: أزاهار الرياض، جـ٣، ص ١٢٥

(٢) البطليوسي: المثلث، ص ٢٩٢

ذهب د. صلاح مهدي الفرطوسي محقق كتاب (المثلث) إلى أن هذه النكبة قد وقعت خلال وجود ابن السيد في طليطلة في عهد القادر ذي النون»، انظر مقدمة كتاب المثلث ص ١٧، ١٨ وهذا خلاف ما يمكن استخلاصه من كتب التراجم

(٣) يقول الفتح بن خاقان: «وكان قد فرَّ من ابن رزين فرار السرور من نفس الحزين، وخلص من اعتقاله خلوص السيف من صقاله»

المقري: أزهار الرياض، جـ٣، ص ١٢١.

(٤) «فذكره معلماً به ومعرّفاً، وأحضره مُنوِّهاً له ومشرفاً»

المقري: أزهار الرياض، جـ٣، ص ١٢١.

(٥) من ذلك قوله:

ولي مقلة عبرى وبين جوانحي	فؤاد إلى لقياكم الدهر حنَّان
تنكرت الدنيا لنا بعد بعدكم	وحفَّت بنا من معضل الخطب الوان
أناخت بنا في أرض شنتمرية	هواجس ظنٍّ خُنَّ والظن خوَّان
رحلنا سوام الحمد عنها لغيرها	فلا ماؤها صداً ولا النبت سعدان
إلى ملك حاباه بالمجد يوسف	وشاد له البيت الرفيع سليمان
إلى مستعين بالإله مؤيد	له النصر حزب والمقادير أعوان

المقري: أزهار الرياض، جـ٣، ص ١٢١.

ولا ندري على وجه التحديد المدة التي قضاها ابن السيد في سرقسطة لكن المؤكد أنه قد زهد هذا التطواف وعاف هذه الحياة التي تقضي عليه بأن يكون في خدمة الأمراء والسادات من ملوك الطوائف وكانت المحطة الأخيرة له هي بلنسية حيث عكف على الدرس والتأليف وهرع إليه الطلاب من كل حدب وصوب يسألونه ويفيدون منه. عمّر ابن السيد سبعاً وسبعين عاماً، وكانت وفاته سنة ٥٢١ هـ.

أساتذة ابن السيد البطليوسي:

تتلمذ ابن السيد على يد نخبة ممتازة من علماء عصره في ميادين اللغة والأدب والنحو والحديث والعقائد، لكنَّ كتب التراجم قد أغفلت ذكر أساتذته في الفلسفة وربما يرجع هذا الإغفال إلى أنَّ كتب التراجم كانت تتحاشى نسبة أحد إلى التفلسف نظراً للجو العدائي الذي كانت تُقابلُ فيه الفلسفة والمشتغلين بها ذلك الوقت.

ومن شيوخه:

١ ـ أبو الحسن علي بن محمد السيد البطليوسي (ت. ٤٨٠ هـ)[1] وهو أخو ابن السيد كان مُقدَّماً في علم اللغة وحفظها وضبطها، وأخذ عنه أخوه أبو محمد كثيراً من كتب الأدب وغيرها[2] كما درس فيلسوفنا على يديه شعر أبي العلاء[3].

---

(١) توفي أبو الحسن مُعْتَقلاً في قلعة رباح التابعة لطليطلة في التقسيم الإداري للأندلس وكان ابن عكاشة والياً على القلعة من قبل القادر بن ذي النون عندما اتُّهِمَ أبو الحسن بالاتّصال بالمتوكل بن الأفطس صاحب بطليوس، فحُبس في بيت ضيق، وكان ابن عكاشة يُجري عليه رغيفاً لا شيء معه إلى أن ضعف وهلك.

ابن الآبار: الحلة السيراء، تحقيق د. حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣، جـ٢، ص ١٧٧، ١٧٨.

وانظر أيضاً ابن بشكوال: الصلة، جـ٢، ص ٤٢١.

(٢) ابن بشكوال: الصلة، جـ٢، ص ٤٢٢.

(٣) ذكر ابن خير أن أبا محمد أخذ عن أخيه «سقط الزند»و«ضوء» فهرسة ابن خير: منشورات=

٢ ـ أبو بكر عاصم بن أيوب البطليوسي (ت ٤٩٤ هـ)(١) من علماء بطليوس وأعلامها المشهورين. وقد روى عنه ابن السيد كتباً مختلفة في اللغة والأدب(٢).

ومن أشهر مؤلفاته: (شرح المعلقات)(٣)، وشرح ديوان الشعراء الستة (٤) و(شرح أشعار الحماسة)(٥).

٣ ـ أبو علي الغساني، حسن بن أحمد وقد اشتهر بالجياني (ت ٤٢٧(٦) ـ ٤٩٨ هـ) عُني بالحديث وكتبه وكان له بصر باللغة... ومعرفة بالغريب والشعر والأنساب سمع منه أعلام قرطبة وكبارها وفقهاؤها وجلتها(٧). وله كتاب «تقييد

= المكتب التجاري، بيروت، مكتبة المثنى، بغداد، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٤١١ وروى عنه عدداً من الكتب في اللغة (ابن خير: الفهرسة الصفحات ٣٥٧، ٣٨٢، ٣٨٣).

وانظر أيضاً ذات الموضوع:

ابن بشكوال: الصلة ج ١، ص ٢٩٢.

ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ٤٤١.

القاضي عياض: الغنية، تحقيق ماهر زهير جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص ١٥٨.

(١) ابن بشكوال: الصلة جـ٢، ص ٤٥١.

(٢) ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ٤٤١.

القاضي عياض: الغنية، ص ١٥٨.

(٣) السيوطي. بغية الوعاة، جـ٢، ص ٣٤.

(٤) بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية د. عبد الحليم النجار، دار المعارف، القاهرة، جـ١، ص ٨٨.

(٥) ابن خير: الفهرسة، ص ٣٨٨.

(٦) المقري أزهار الرياض، جـ٣، ص ١٤٩.

والضبي: بغية الملتمس، ص ٢٦٥.

(٧) المقري: أزهار الرياض، جـ٣، ص ١٤٩

المهمل وتمييز المشكل» في علم الحديث [1]. وقد تتلمذ عليه ابن السيد في علم الحديث والأدب[2].

٤ ـ علي بن أحمد بن حمدون المقرىء البطليوسي، المعروف بابن اللطينية (ت ٤٦٦هـ) درس عليه. ابن السيد علم القراءات [3].

٥ ـ عبد الدائم بن مرزوق القيرواني (ت ٤٧٢ هـ) [4]. من رواة شعر أبي العلاء المعري في الأندلس، ولا تزودنا المراجع بمعلومات مفصلة عنه أو متى وفد إلى الأندلس، غير أن ابن السيد قد ذكر في كتابه (الانتصار) [5] أنه أخذ شعر المعري عنه كما درس عليه برواية أخيه الحسن سقط الزند وضوْه [6].

٦ ـ أبو الفضل الدارمي البغدادي، محمد بن عبد الواحد بن عبد العزيز (٣٣٨ ـ ٤٥٤ هـ) «خرج إلى القيروان في أيام المعز بن باديس فدعاه إلى دولة بني العباس فاستجاب له وخرج منها إلى الأندلس ولقي ملوكها وحظي عندهم بأدبه وعلمه» [7] وهو من أساتذة ابن السيد في شعر أبي العلاء، كما صرّح بذلك في مواطن عدة من كتابه (الانتصار) [8] وقد درس عليه

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٠.

(٢) ابن بشكوال: الصلة، جـ١، ص ٢٩٢.
القاضي عياض: الغنية، ص ١٥٨.
محمد بن مخلوف: شجرة النور، ص ١٣٠.

(٣) ابن بشكوال: الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦ جـ٢، ص ٣٩٧.

(٤) الضبي: بغية الملتمس، ص ٣٩٨.

(٥) ابن السيد البطليوسي: الانتصار، ص ٢٣.

(٦) ابن خير: الفهرسة، منشورات المكتب التجاري، بيروت، مكتبة المثنى، بغداد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٤١١.

(٧) الضبي: بغية الملتمس، ص ١٠٨.

(٨) ابن السيد البطليوسي: الانتصار، ص ٢١، ٢٣، ٣٠، ٤٥.

كتاب سقط الزند وضوؤه[1] ويعتبر أبو الفضل من الشعراء المجيدين وقد عرف قدره العلماء والفقهاء.

تلاميذ ابن السيد البطليوسي:-

كانت لابن السيد مكانةٌ علميةٌ مرموقةٌ، شهد بها معاصروه من كتاب التراجم، فلا غرور أن يتتلمذ عليه والحالة هذه عددٌ كبيرٌ من الطلبة النجباء، الذين بلغ بعضهم مكانةً عاليةً في الحياة العملية في الأندلس، وبالنظر لثقافة ابن السيد الموسوعية، فقد تنوعت اهتمامات تلاميذه وميولهم فشملت حقولاً معرفية مختلفةً:-

أ- لقد اهتم نفر منهم بعلم الكلام والفلسفة. لقد تحفَّظ كتَّابُ التراجم في ذكر المتفلسف من هؤلاء لأنَّ الزمن زمن كان إطلاق هذه الصفة فيه على بعض الباحثين يعني اتهامهم بالمروق من الدين ومن هؤلاء التلاميذ المتفلسفة: أحمد بن محمد الأنصاري، عبد الملك بن محمد القيسي، عاصم بن خلف التجيبي.

ب- ومنهم كتاب التراجم والمصنَّفات المعروفة، أمثال: ابن بشكوال وابن خاقان، وابن بسام، وابن عطية.

ج- وكان بعضاً من القضاة المقدمين في الحكم والدولة، أمثال: القاضي عياض، وعمر بن أبي الحسن، ومحمد بن التجيبي، ومحمد بن سعادة، وغيرهم.

د- واتخذ البعض طريق التصوف والزهد، أمثال: محمد بن سعادة وعبد الله بن أحمد العبدري، وسليمان بن عوانة وأحمد بن معد الزاهد. الخ.

هـ- سار نفر على نهج أستاذه في شرح المؤلفات الأدبية المعروفة مثل، شروح الفصيح لثعلب، وشروح الكامل للمبرّد، بل قام بعضهم بتتميم ما نمّق ابن السيد من مؤلفات، فشرحها وزاد عليها. ومن هؤلاء، علي بن ابراهيم

---

(1) ابن خير: الفهرسة، ص ٤١١.

الأنصاري، وعمر بن محمد القضاعي.

وهذه نبذة عن أبرز تلاميذه ممن ذكرتهم المراجع وكانت لهم مكانةً علميةً متميزة:-

١ ـ ابن خاقان: هو أبو الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي، الكاتب أبو نصر (ت ٥٢٨ هـ)، سمع من ابن السيد كتاب «الانتصار» الذي ردَّ فيه على «ابن العربي»، من أبرز كتبه: كتاب «مطمح الانفس ومسرح التآنس» «وقلائد العقيان في محاسن الأعيان» و «رواية المحاسن وغاية المحاسن [١]» كان بينه وبين ابن السيد مراسلات أدبية، وللفتح رسالة نقلها «المقري» في كتابه «أزهار الرياض» يترجم فيها لحياة ابن السيد ويطنب في مدحه[٢].

٢ ـ ابن بسام: علي بن بسام الشنتريني ت ٥٤٢ هـ وهو صاحب كتاب الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة». وقد روى عن ابن السيد جملةً من الأشعار [٣].

٣ ـ القاضي أبي محمد عبد الحق بن عطية المحاربي الأندلسي ت ٥٤٢ ه صاحب كتاب «فهرس بن عطية». وهو «فقيه محدث مشهور، أديب، شاعر بليغ، كتب في التفسير كتاباً ضخماً أربى فيه على كل متقدِّم[٤]. يقول عن تلمذته لابن السيد: «كتب إليَّ مجيزاً كتابه الذي أَلَّفه في شرح أدب الكتاب وهو الذي سماه «الاقتضاب»[٥].

٤ ـ القاضي عياض بن موسى عياض، أبو الفضل اليحصبي ت ٥٤٤ هـ،

---

(١) ابن الآبار: المعجم، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر القاهرة، ١٩٦٧، ص ٣١٣.

(٢) المقري. أزهار الرياض، جـ ٣، ص ١٠١ ـ ١٤٨.

(٣) ابن بسام الشنتريني: الذخيرة، القسم الثالث، المجلد الثاني تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٩، ص ٨٩٠ ـ ٨٩٢.

(٤) الضَّبِّي: بغية الملتمس، ص ٣٨٩.

(٥) ابن عطية. القاضي عبد الحق بن عطية، تحقيق محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهي، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٤١.

تولى القضاء في سبتة وغرناطة . ويقول فيه صاحب المعجم : «وإذا عُدَّت رجال المغرب فضلاً حُسب فيهم صدراً»[1]. وله مؤلفاتٌ كثيرةٌ منها كتاب «الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع»[2] أخذ عن ابن السيد وروى عنه حيث قال: أجازني في جميع رواياته وتصانيفه[3]. وقد خَلَّدَه المقري بتخصيص كتاب منفردٍ في أخباره. أعني، أزهار الرياض في أخبار عياض».

٥ ـ ابن بشكوال: هو خلف بن عبد الله بن مسعود، أبو القاسم بن بشكوال، القرطبي الأنصاري ت ٥٧٨ هـ[4]. له كتاب «الصلة» وقد نوّه فيه كثيراً بتتلمذه على ابن السيد، وقال إنه قد: أجازه ابن السيد في رواية ما كتب[5] «وقد كتب إليه بجميع ما رواه وألّفه غير مرة[6] وإلى جانب هؤلاء المبرزين ذكرت كتب التراجم طائفة أخرى أقل منهم شهرة ومنهم :ـ

٦ـ سعيد بن فتح بن عبد الرحمن بن عامر، ت ٥١٥ هـ[7].

٧ـ ابن الزقاق، أبو الحسن علي بن عطية، ت ٥٣٠ هـ[8]، أخذ عن ابن السيد البطليوسي، وبرع في الآداب، وكان شاعراً متفنناً، وهو ابن أخت الشاعر المشهور «ابن خفاجة»[9].

---

(١) ابن الآبار، المعجم، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧، ص ١٠٨

(٢) الضّبّي: بغية الملتمس، ص ٤٣٧. ص ٤٣٧.

(٣) القاضي عياض: الغنية، ص ١٥٨.

(٤) ابن الآبار: المعجم، ص ٧٨٥.

(٥) محمد بن مخلوف، شجرة النور، ص ١٠٣.

(٦) ابن بشكوال: الصلة، جـ١، ص ٢٩٢.

(٧) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، السفر الخامس، القسم الأول بقية السفر الرابع، ص ٣٩.

(٨) انظر ترجمته في ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، السفر الخامس، القسم الأول، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، ص ٢٦٥.

(٩) العماد الأصفهاني خريدة القصر وجريدة العصر، جـ٢، القسم الرابع تحقيق عمر =

٨ ـ سليمان ابن عبد الملك بن رويبل، ت ٥٣٠ هـ، «اشتهر بعلم القراءات وطرقها وضبطها، والبصر بالحديث والحفظ للتواريخ» [١].

٩ ـ محمد بن عمر بن عبد الله العقيلي، ت ٥٣٠ هـ [٢].

١٠ ـ علي بن عبد الله بن موسى بن طاهر الغفاري ت ٥٣٦ هـ [٣].

١١ـ محمد بن يوسف بن عبد الله التميمي السرقسطي، ت ٥٣٨ هـ اهتم باللغة والأدب، وألَّف كتباً منها: «المسلسل» [٤].

١٢ـ عتيق بن عبد الجبار بن يوسف بن محرز الجذامي ت ٥٣٩ هـ [٥].

١٣ـ إبراهيم بن خليفة بن أبي الفتح ت ٥٤٠ هـ [٦].

١٤ـ طاهر بن عبد الرحمن بن سعيد ت ٥٤٠ هـ [٧].

١٥ـ عبد الله بن محمد بن الخلف الصدفي ت ٥٤٠ ه [٨].

١٦ـ محمد بن يوسف بن سليمان القيسي النحوي ت ٥٤٠ هـ [٩].

١٧ ـ محمد بن عبد الرحمن بن الحكم، ينتهي نسبه إلى عبد الرحمن الداخل،

= الدسوقي وعلي عبد العظيم، دار النهضة للطبع والنشر القاهرة، ٦٤٧.

(١) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، بقية السفر الرابع، ص ٧٤.

(٢) ابن الآبار: المعجم، ص ١٢٦.

(٣) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، القسم الأول، السفر الخامس، ص ٢٣٧.

(٤) ابن الآبار: المعجم، ص ١٤٦، أيضاً، ابن بشكوال: الصلة، ج٢، ص ٥٨٨.

(٥) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، القسم الأول، السفر الخامس، ص ١٢٠.

(٦) ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، جـ١، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة، ١٩٥٦، ص ١٤٥.

(٧) المصدر السابق. ص ٣٤١.

(٨) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، بقية السفر الرابع، ص ٢٢٦.

(٩) ابن الآبار: المعجم، ص ١٥٤.

الخليفة الأموي ت ٥٤٢ هـ، «وهو من حُفّاظ الفقه على مذهب مالك»(١).

١٨ ـ محمد بن مسعود بن عبد الله ت ٥٤٤ هـ، «من كبار النحويين وأئمتهم، حافظاً للغريب والفقه، متصرفاً في فنون الآداب، يقرض الشعر»(٢).

١٩ ـ أحمد بن جعفر بن عبد الله المعافري ت ٥٤٧هـ(٣).

٢٠ ـ عاصم بن خلف بن محمد بن عتاب التجيبي ت ٥٤٧ هـ (٤) «فقيه مشهور يغلب عليه الرأي».

٢١ ـ محمد بن الحسن بن محمد بن سعيد «غلام الفرس »ت ٥٤٧ هـ (٥) «وكان إماماً فاضلاً، مهتماً بالأدب وكان الناس يرحلون إليه للسماع منه والقراءة عليه، وهو آخر المحدثين في شرق الأندلس وانتهت إليه الرئاسة في علم القراءات مع الحفظ الوافر للحديث».

٢٢ ـ أحمد بن محمد بن عيسى التجيبي الزاهد ت ٥٥٠ هـ (٦) كان عالماً متصوفاً، شاعراً، مجوداً، له تصانيف كثيرة منها: «كتاب الكوكب» وكتاب «النجم» من كلام سيد العرب والعجم، وكتاب «ضياء الأولياء» وأسفار عديدة أخرى، اشتهر بمؤلفاته في الزهد والتصوف.

٢٣ ـ عبد الملك بن محمد بن هشام بن سعيد العيسى ت ٥٥١ هـ «اشتهر بالحديث واتساع الرواية، عارفاً بأصول الكلام والنحو والأدب واللغة وعلم الأنساب (٧).

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٨.

(٢) ابن الآبار: التكملة، جـ ٢، ص ٤٦٩.

(٣) ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، جـ١، ص ٥٦.

(٤) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، القسم الأول، السفر الخامس، ص ٩٩.

(٥) ابن الآبار: المعجم، ص ١٦٤.

(٦) ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، ج١، ص ٦٢.

(٧) ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، القسم الأول، السفر الخامس، ص ٤٣.

٢٤ ـ أحمد بن جبير ت ٥٥٢ هـ «عني بالآداب، وكان كاتباً شاعراً»[1].

٢٥ ـ عبد الوهاب بن محمد بن أحمد بن غالب التجيبي ت ٥٥٢ هـ «اشتهر بعلم الفقه والنحو والعروض والأدب واللغة والشعر والخطابة»[2].

٢٦ ـ عمر ابن الحسن محمد بن واجب ت ٥٥٧ هـ «تولى قضاء بلنسية وشاطبة، واشتهر بالفقه والفتيا»[3].

٢٧ ـ خلف بن محمد بن خلف فتحون ت ٥٥٥٧ هـ [4]

٢٨ ـ محمد بن أحمد بن عمران بن نمارة الحجري ت ٥٦٣ هـ [5]«له رواية عالية في القراءات».

٢٩ ـ عبد الله بن أحمد بن سعيد بن عبد الرحمن العبيدي ت ٥٦٦ هـ «كان حافظاً للفقه، بصيراً به، راهداً ألَّف كتاباً في شرح صحيح ، ا بن الحجاج «و شرح رسالة ابن زيد القيراوان»[6].

٣٠ ـ منصور بن مسلم بن عبدون الزهروني، ت ٥٦٦ هـ «كان حافظاً للفقه، تفقه عليه جماعة»[7].

٣١ ـ جعفر بن أحمد بن خلف، ت ٥٦٧ ـ[8].

---

(١) ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، ص ٦٣.

(٢) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، القسم الأول، السفر الخامس، ص ٩٤.

(٣) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، القسم الأول، السفر الخامس، ص ٤٦٨.

(٤) ابن الآبار: المعجم، ص ٨٤.

(٥) ابن الآبار: المعجم، ص ١٨٠.

(٦) ابن الآبار: التكملة، جـ٢، ض ٨٤٥.

(٧) ابن الآبار: التكملة، جـ٢، ص ٧١٣.

(٨) ابن الآبار: التكملة، جـ١، ص ٢٤٢.

٣٢ - عاشر بن محمد عاشر، ت ٥٦٧ هـ [(١)].

٣٣ - علي بن عبد الله بن خلف بن محمد بن عبد الرحمن بن عبد الملك الأنصاري ت ٥٦٧ [(٢)]هـ «تفنّن بعلوم مختلفة، مقرئاً، مجوداً، مفسراً محدثاً، راوية، حافظاً، فقيهاً رغب الناس في الأخذ عنه كثيراً ورحل إليه الطلاب، له مصنفات جامعة منها: - «ري الظمآن في تفسير القرآن» في سبعة وخمسين مجلداً. ومنها «الإمعان في شرح مصنف أبي عبد الرحمن».

٣٤- عبد الله بن موسى بن محمد بن موسى ت ٥٧٠ هـ[(٣)].

٣٥ - محمد بن عبد الله بن محمد خليل القيسي ت ٥٧٠ هـ [(٤)].

٣٦ - علي ابراهيم بن محمد بن عيسى بن سعد الأنصاري ت ٥٧١ هـ[(٥)] كان إماماً متقدماً بارعاً في علم اللسان والنحو واللغة والأدب والشعر وله مصنفات عدة: اختصار العقد» و «جمع طرر أبي الوليد الوقشي وأبي محمد السيد على الكامل «وإكمال شرح أبي محمد السيد على الجمل» و«كتاب مشاهير الموشحين بالأندلس».

٣٧ - محمد بن أحمد التجيبي ت ٥٧١ هـ «تولى القضاء وكان مهتماً بعلم الرأي وحفظ المسائل» [(٦)].

٣٨ - مروان بن عبد الله بن مروان ت ٥٧٨ هـ «قاضي بلنسية ورئيسها»[(٧)].

---

(١) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، القسم الأول السفر الخامس، ص ٩٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٦.

(٣) ابن الآبار: التكملة، جـ٢، ص ٨٤٩.

(٤) المصدر السابق، ص ٥١٥

(٥) ابن عبد الملك المراكشي. الذيل والتكملة، القسم الأول، السفر الخامس، ص ١٨٧.

(٦) ابن الآبار: التكملة، جـ٢، ص ٥١٨.

(٧) ابن الآبار: التكملة، جـ٢، ص ٦٦٩، أيضاً ابن الآبار: المعجم، ص ١٩٩.

٣٩ ـ أحمد بن محمد بن عبد الله بن أحمد الأنصاري ت ٥٨١ هـ [١] «اشتهر بتجويد القرآن، مع مشاركة جيدة بالحديث والمعرفة الكاملة بالنحو».

٤٠ ـ محمد بن هشام بن عبد الله ت ٥٨١هـ [٢]

٤١ ـ محمد بن علي بن نايل ت ٥٩٠ هـ [٣].

٤٢ ـ إبراهيم بن يوسف بن أدهم ت ٥٩٦ هـ «اشتهر بالفقه والأدب والحديث [٤]».

٤٣ ـ إبراهيم بن محمد إبراهيم [٥].

٤٤ ـ إبراهيم محمد اللَّخْمي [٦].

٤٥ ـ أحمد بن فرج التجيبي [٧].

٤٦ ـ أحمد بن أبي المطرف عبد الرحمن [٨].

٤٧ ـ أحمد بن عبد العزيز الفضيل [٩].

٤٨ ـ أحمد بن مالك بن مرزوق[١٠].

٤٩ ـ أحمد بن خضر الأنصاري[١١].

---

(١) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، السفر الأول، القسم الثاني، ص ٤٣٩.

(٢) ابن الآبار: التكملة، جـ٢، ص ٥٣٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٤٨.

(٤) ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة، جـ ١، ص ١٥١.

(٥) المصدر السابق. ص ١٥٦

(٦) المصدر السابق، ص ١٧٥

(٧) المصدر السابق، ص ٤٩.

(٨) المصدر السابق، ص ٨٥

(٩) المصدر السابق، ص ٨٧.

(١٠) المصدر السابق، ص ٦٤.

(١١) المصدر السابق، ص ٤٨.

٥٠ ـ أحمد بن محمد بن سعيد بن عبد الله الأنصاري[١] «اشتهر بعلم القراءآت، وكان محدثاً، راويةً، فقيهاً، عارفاً بأصول الكلام . . . مقدماً في اللغة والأدب».

٥١ ـ أحمد بن محمد بن علي بن محمد بن سعيد بن مسعدة العامري[٢] من الفقهاء المشهورين والبارعين في الأدب واللغة».

٥٢ ـ سليمان بن يوسف بن عوانة «كان مقرئاً متقناً، نحوياً، زاهداً»[٣].

٥٣ ـ عبدالله بن إبراهيم بن سعيد[٤].

٥٤ ـ عبد الملك بن سلمة بن عبد الملك بن سلمة مولى الأمويين «كان مقرئاً مجوداً، فقيهاً، أديباً»[٥].

٥٥ ـ عبد الواحد بن محمد بن خلف بن بقي القيسي. كان فقيهاً، ذاكراً للمسائل، وتصدر لتدريسها، ونوظر فيها»[٦].

٥٦ ـ علي بن محمد بن زكريا بن يحيى الأنصاري «اشتهر بعلم النحو واللغة»[٧].

٥٧ ـ عمر بن محمد بن أحمد بن عيسى القضاعي. «كان إماماً باللغة مهتماً بالآداب، نحوياً ماهراً، له في اللغات والآداب مصنفات مفيدة منها. الباهر

---

(١) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، السفر الأول، القسم الثاني، تحقيق د. إحسان عباس، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت ص ٤٨١

(٢) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، السفر الأول، القسم الثاني ص ٤٦٨.

(٣) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، بقية السفر الرابع، ص ٩٨.

(٤) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، بقية السفر الرابع، ص ١٧٦.

(٥) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، القسم الأول، السفر الخامس ص ١٩.

(٦) المصدر السابق، ص ٦٩.

(٧) المصدر السابق، ص ٣٠٥.

في شرح أدب الكتاب في ثلاث مجلدات «وشرح الفصيح» و «الصواب في شرح أدب الكتاب في ثلاث محلدات ضخمة»[1].

٥٨ ـ محمد بن أحمد بن سعيد العبدري «عُني بالقراءات»[2].

٥٩ ـ محمد بن أحمد بن عبد الرحمن اشتغل بالإقراء وتعليم العربية»[3].

٦٠ ـ محمد بن عبد الله بن محمد المقرىء «اشتهر بعلم القراءات والحديث»[4].

٦١ ـ محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن هشام «كان مقرئاً ماهراً نحوياً لغوياً، أديباً»[5].

٦٢ ـ محمد بن عبد الوهاب بن عبد الملك[6].

٦٣ ـ محمد بن مخلوف بن جابر اللخْمي «كان من أهل المعرفة بالعربية والآداب، وله حظ من قرض الشعر»[7].

٦٤ ـ محمد بن يوسف بن سعادة[8] تولى القضاء في مدينة بلنسية، واهتم بعلم التفسير وعلم الكلام وكان يميل للتصوف، واهتم بعلم الحديث، وتدريس الفقه».

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٥٧.

(٢) ابن الآبار: التكملة، جـ٢، ص ٤٨٤.

(٣) ابن الآبار: التكملة، جـ ٢، ص ٥٠٨

(٤) المصدر السابق، ص ٥١٧.

(٥) المصدر السابق، ص ٥٢٥.

(٦) ابن الآبار: التكملة، جـ٢، ص ٤٩٠.

(٧) المصدر السابق، ص ٥١٦.

(٨) ابن الآبار، المعجم، ص ١٨٣.

٦٥ ـ يوسف بن يبقي بن يسعون [1] .

«اهتم باللغة والآداب وله تآليف منها: «المصباح في شرح أبيات الإيضاح»

٦٦ ـ أحمد بن عثمان بن هارون [2] .

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٨.

(٢) عبد الحي الكتاني. فهرس الفهارس باعتناء إحسان عباس دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢، جـ٢، ط٢، ص ١٠٥٠.

الفصل الثاني

آثار ابن السيد البطليوسي

تندرج مؤلفات ابن السيد البطليوسي في ثلاث مجموعات رئيسية:

أ ـ المؤلفات الفلسفية الخالصة ويمثلها كتاب «الحدائق».

ب ـ المؤلفات التي تمتزج فيها الفلسفة بألوان الفكر الأخرى، كاللغة والنحو والأدب، والفقه، والعقائد ويمثلها «كتاب» المسائل والأجوبة»، «كتاب المسائل»، «كتاب التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم وكتاب «الانتصار ممن عدل عن الاستبصار».

ج ـ المؤلفات اللغوية الخالصة: ويمثلها كتاب «المثلث»، كتاب «الاقتضاب في شرح أدب الكتاب»، كتاب «شرح الكامل».

وتنقسم مؤلفات ابن السيد من زاوية أخرى إلى:

(أ) المؤلفات المطبوعة:ـ

١ ـ «الحدائق» وقد لاحظت أن كتب التراجم قد تجاهلت هذا الكتاب ولم تذكره ضمن كتب ابن السيد الأخرى، وقد يرجع هذا إلى العداء الذي كانت تقابل به الكتابات الفلسفية، الأمر الذي دفع كثيراً من أصحاب المصنّفات إلى عدم التنويه بهذه المؤلفات. وقد نشر المستشرق الإسباني (آسين بلاسيوس) هذا الكتاب مع ترجمة بالاسبانية، وكتب عنه مقالة مسهبة تحدث فيها عن أعمال ابن السيد الأخرى[1].

---

(١) ذهب (سروكلمان) وحده إلى أن لابن السيد البطليوسي كتاباً بعنوان: «شرح الخمس

. . . .

= المقالات الفلسفية» وذلك في كتابه :

RPOF DR C BROCKELMANN

GESCHICTE DER ARABISCHEN LITERATUR

LEIDEN EJ BRILL 1937 , 758

وقد وردت مخطوطة كتاب «الحدائق» في مقالة (بلاسيوس) عن ابن السيد بذات رقم «شرح الخمس المقالات الفلسفية» عند «بروكلمان» ويعني هذا أنه لا وجود للكتاب الآخر وعند قراءتي «لميكروفيلم» المخطوط رقم (٤٠٩) في مركز الوثائق والمخطوطات في الجامعه الأردنية ويحمل اسم (المقالات الخمس الفلسفية) لابن السيد البطليوسي وجدته جزءاً مقتضباً من كتاب الحدائق .

انظر د. محمد عدنان البخيت ونوفان الحمود: فهرس المخطوطات العربية المصورة، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٥، ف ١٦٠ .

وهناك نسخة أخرى من كتاب «الحدائق» ضمن مخطوط «المسائل» ٣١٩٠، مكتبة شستربيتي، دبلن .

وقد ذكر «كوربان» في كتابه «الفلسفة الإسلامية» أن لابن السيد كتاباً بعنوان «الدوائر» والحقيقة أن هذا الكتاب ليس إلا كتاب «الحدائق» الذي يستند في شرح المفاهيم الفلسفية على نظام الدوائر المثبت في كتاب الحدائق كما أن النصوص التي أوردها كوربان نقلاً عن كتاب الدوائر المزعوم هي نفس النصوص الواردة في كتاب «الحدائق» .

ويحتوي الكتاب الآخر على سبعة أبواب منها :-

الباب الأول: في شرح قولهم: إن ترتيب الموجودات عن السبب الأول يحكي دائرة وهمية

الباب الثالث في شرح قولهم إن علم الإنسان يحكي دائرة وهمية (وإن ذاته تبلغ بعد مماته إلى حيث يبلغ علمه في حياته .

الباب الرابع : في شرح قولهم إن العدد دائرة وهمية .

انظر: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط١، منشورات دار عويدات، بيروت، ١٩٦٦ ص ٣٥٠

وبذلك يثبت أن كتابي «المقالات الفلسفية الخمس» و «الدوائر» ليسا إلا كتاب الحدائق» .

٢ـ التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم[١].

٣ـ الانتصار ممن عدل عن الاستبصار [٢].

٤ـ الاقتضاب في شرح أدب الكتاب [٣]

٥ـ المثلث.

٦ـ الحلل في إصلاح الخلل من كتاب الجمل [٤]

٧ـ الاسم والمسمّى [٥]

٨ـ شرح سقط الزند.

---

(١) يتناول هذا الكتاب جملةً من المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين المسلمين عقائديا وفكرياً وقد أرجع ابن السيد هذه الخلافات إلى «المصطلح اللغوي» الذي يختلف تفسيره من فرد إلى فرد، ومن فرقة إسلامية إلى أخرى، وقد حصر ابن السيد هذه الخلافات في ثمانية أسباب هي:
أولاً: اشتراك الألفاظ والمعاني ثانياً: الحقيقة والمجاز. ثالثاً: الإفراد والتركيب. رابعاً: الخصوص والعموم. خامساً الرواية والنقل. سادساً: الاجتهاد فيما لا نص فيه. سابعاً الناسخ والمنسوخ. ثامناً: الإباحة والتوسيع.

(٢) يشرح هذا الكتاب رد ابن السيد علي ابن العربي الذي عاب عليه استخدام المنهج الفلسفي في شرح ديوان المعري، كما أخذ عليه بعض الهنات اللغوية وقد فنّد ابن السيد هذه الانتقادات، وبرر استخدامه للمنهج الفلسفي بأن شعر المعري لا يمكن أن يُفهم إلّا بهذا الطريق. وقد عثرت على نسخة من هذا الكتاب ضمن مخطوط «المسائل».

(٣) يقع هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء، ويعرض ابن السيد في الجزء الأول بعض المفاهيم الفلسفية والمصطلحات الرياضية والفلكية مما يدل على عقلية علمية واسعة.

(٤) يعترض ابن السيد في هذا الكتاب على تفسيرات الزجاجي اللغوية ويتصدى لكبار علماء اللغة والمنطق في تفسيراته اللغوية والمنطقية. والكتاب حافل بالمفاهيم الفلسفية التي يحاول ابن السيد بواسطتها أن يربط بين اللغة والمنطق.

(٥) حقّق أحمد فاروق هذا الكتاب ونشره في مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد السابع والأربعين، دمشق، ١٩٧٢، ص ٣٢٥.

٩ـ شرح المختار من لزوميات أبي العلاء[1].

١٠ـ الفرق بين الأحرف الخمسة.

١١ـ المسائل والأجوبة [2].

١٢ـ شرح الكامل [3].

ب ـ المؤلفات المخطوطة :-

١ ـ حكاية[4].

٢ ـ المسائل[5].

---

(١) يحفل هذا الكتاب بالمفاهيم الفلسفية بالإضافة إلى الشروح البلاغية القوية كما يتناول بعض المسائل الفلسفية بالتحليل ويستعرض آراء بعض الفرق الإسلامية في المشرق

(٢) قام الدكتور إبراهيم السامرائي بتحقيق بعض مسائله ونشرها في كتابه «نصوص ودراسات عربية وإفريقية» و «رسائل في اللغة».

وقد عثرت على بعض هذه المسائل في كتاب السيوطي (الأشباه والنظائر) وتوجد لديّ صورة ميكروفيلمية عن مخطوط المسائل والأجوبة رقم ٣١٩٠، سشتسربيتي، دبلن. ولدى مقارنتي المسائل التي حقّقها الدكتور السامرائي بالنسخة الموجودة لدي تبين لي أنّ نشرة الدكتور السامرائي ناقصة، وقد يعود ذلك إلى رداءة الخط واختلاف النسختين.

انظر: إبراهيم السامرائي : نصوص ودراسات إفريقية، مطبوعات وزارة الإعلام، بغداد، بلا تاريخ، ص ١٤٠ وما بعدها.

ايضاً، إبراهيم السامرائي : رسائل في اللغة، مطبعة الإرشاد بغداد، ١٩٦٤ ص ١١٣ - ١٥٧.

وانظر السيوطي : الأشباه والنظائر، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٦٠ هـ، ج ٣، ص ٧٣ - ٨٤، ص ٢٣٢ - ٢٤٨، ج ٤، ص ٢٣٩. ومخطوط المسائل والأجوبة غني، متنوع في معلوماته فهو يعالج اثنتين وسبعين مسألة موزعة بين الفلسفة والأدب واللغة، والنحو، وعلم النفس والعقائد الخ.

(٣) حقّق الدكتور ظهور أحمد أظهر هذا الكتاب ونال به درجة الدكتوراة من جامعة البنجاب. انظر: مجلة العرب، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض ١٩٧٧، ص ٨٩٠.

(٤) مسألة فلسفية ملحقة بمخطوط (المسائل والأجوبة). ويتكلم فيها ابن السيد عن الصلة بين الفلسفة والشريعة، وأن كُلًّا منهما يؤدي إلى الحقيقة والسعادة بعد الموت، غير أنّ =

٣- شرح أبيات الجمل[1].

جـ - المؤلفات المفقودة :-

نسبت كتب التراجم لابن السيد مؤلفات لم تصل إلينا وهي :

= الفلسفة تعطي الأمور برهاناً وتصوراً، والشريعة تعطيها اقتباساً وتخيلاً وذلك راجع إلى اختلاف الناس في الفطر والاستعدادات الأولى فهنالك الذكي وهنالك البليد، ولا يمكن مخاطبة الناس بأسلوب واحد، حيث أنَّ طريق الفلسفة البرهان، وعلم الشريعة لا يقوم عليه برهان، وبرهان الشرائع المعجزة والمعجزة لا يطالها العقل ولا يمكن أن تُفسَّر على ضوئه.

(٥) لم يُذكر هذا الكتاب في المراجع القديمة، وتوجد لدي نسخة مصورة منه عن ميكروفيلم رقم ٤٣٢٥، شستربيتي، دبلن.

ويعالج الكتاب مسائل مختلفة في النحو والأدب والفلسفة. ويرد بعض هذه المسائل في مخطوط (المسائل والأجوبة). وتوجد في هذا المخطوط ردود ابن السيد على ابن العربي الواردة في كتاب «الانتصار» معنونة باسم:

«جواب اعتراضات ابن العربي على شرح المصنف لديوان أبي العلاء المعري». كما ترد في هذا المخطوط نصوص كتاب «الحدائق» بعنوان «المسائل الفلسفية».

(١) تراوحت تسمية هذا الكتاب بين (شرح أبيات الجمل)، وبين «الحلل في شرح أبيات الجمل».

انظر، ابن العماد: شذرات الذهب، جـ ٤، ص ٦٥.

ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ ٢، ص ٢٨٢.

المقري: أزهار الرياض، جـ٣، ص ١٠٢.

السيوطي: بغية الوعاة، جـ٢، ص ٥٦.

القفطي: إنباه الرواة، جـ٢، ص ١٤١.

اليافعي: مرآة الجنان، جـ٣، ص ٢٢٨.

مجلة العرب، بحث الدكتور ظهور أحمد أظهر حول ابن السيد البطليوسي، المجلد الثالث، ١٩٧٧، ص ٩١٣، حيث ذكر أن لديه نسخة مخطوطة من الكتاب.

أبيات المعاني[1]، الأنساب[2]، إثبات النبوات[3]، التذكرة الأدبية[4]، جزء فيه علل الحديث[5]، رسالة كتب بها إلى أبي عبد الله ابن خلصة[6] شرح إصلاح المنطق[7]، شرح ديوان المتنبي[8].

---

(١) البغدادي. خزانة الأدب، تحقيق عبد السلام هارون الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩، القاهرة، ج١، ص ٤٢٦،
ج٢، ص ١٥٠، ٣٧٠، ٣٧٤، ٣٧٦، ج٣، ص ٢٦٩، ٣٢٨، ٣٦٠، ٣٩٤، ج٤، ص ١٧، ٣٨، ٤١.

(٢) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج١، ص ١٨٠.

(٣) الفيروز أبادي: البلغة في تاريخ أئمة اللغة، تحقيق محمد المصري، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٢، ص ١١٤.

(٤) القفطي: إنباه الرواة، ج ٢، ص ١٤١

(٥) ابن خير: الفهرسة، ص ٢٠٤.

(٦) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن خلصة النحوي، ولا يعرف مضمون هذه الرسالة بالتحقيق ولعلها مسائل لغوية أو نحوية، وقد ورد ذكر الرساله عند ابن خير الفهرسة ص ٤٢٠، ابن الأبار: المعجم، ص ١١٣

(٧) البغدادي: الخزانة، ج٣، ص ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٦٦.

(٨) المقري: أزهار الرياض، ج٣، ص ١٠٢، ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج٢، ص ٢٨٢، وقال عنه: «سمعت أنّ له شرح ديوان المتنبي ولم أقف عليه وقيل إنه لم يخرج من المغرب»

وانظر السيوطي: بغية الوعاة، ج٢، ص ٥٥.

البغدادي: هدية العارفين، منشورات مكتبة المثنى، بغداد ١٩٥١، ج١، ص ٤٥٤،
الخوانساري: روضات الجنات، تحقيق أسد الله إسماعيليان دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠ هـ، ج ٥، ص ١١٨.

الكتبي: عيون التواريخ، تحقيق فيصل السامر ونبيلة عبد المنعم داوود، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٧، ج ١٢، ص ١٩١

شرح فصيح ثعلب[1]، فهرسة ابن السيد[2]، قصيدة في رثاء ديك[3] القراءات[4]، شرح الموطأ[5]، شرح الجمل في النحو[6]، المسائل المنثورة في النحو[7].

---

(١) السيوطي : المزهر، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم دار إحياء الكتب العربية القاهرة، بلا تاريخ، ج١، ص ٢٠١، ٢١٥، ٢٢٤، ٢٧٢، ٣٠٨، ٤٧٤، ٤٩٩، ج٢، ص٩٣، ١٠٧، ١٩٥، ٢٠١، ٢٢٢ وحاجي خليفة : كشف الظنون، ج٢، ١٢٧٢، ١٢٧٣

(٢) ابن خير: الفهرسة، ص ٤٣٣، وابن الآبار: التكملة، جـ ١ ص ١٨١.

(٣) ابن خير: الفهرسة، ص ٤١٣.

(٤) الذهبي: معرفة القراء الكبار، تحقيق محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٩، ج٢، ص ٤٩١.

(٥) ابن بشكوال: الصلة، ج١، ص ٢٩٢، ابن فرحون: الديباج المذهب ص ٤٤١، ابن العماد: شذرات الذهب، ج٤، ص ٦٥، ابن خلكان وفيات الأعيان، ص ٢٨٣، المقري: أزهار الرياض، ج٣، ص ١٠١، السيوطي: بغية الوعاة، ج٢، ص ٥٦، القفطي: إنباه الرواة، ج٢، ص ١٤٢، حاجي خليفة: كشف الظنون، ج٢، ص ٩٩٢، محمد بن مخلوف: شجرة النور، ص ١٣٠، اليافعي: مرآة الجنان، ج ٣، ص ٢٨٨، الفيروز أبادي، البلغة، ص ١١٥، الكتاني: فهرس الفهارس والإثبات، تحقيق د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي بيروت، ١٩٨٢، ج٢، ص ١٠٥٠، البغدادي: هدية العارفين ج١، ص ٤٥٤.

(٦) حاجي خليفة : كشف الظنون، ج٢، ص ٦٠٢.

(٧) المقري. أزهار الرياض، ج٣، ص ١٠١، السيوطي: بغية الوعاة ج٢، ص ٥٥ الكتبي: عيون التواريخ، ج١٢، ص ١٩١.

الفصل الثالث

(عناصر الثقافة الأندلسية حتى عهد ابن السيد وخصائصها)

لا بد، عند الحديث عن الحياة الثقافية في الأندلس من الإلمام بعناصر مهمة ساهمت في تشكيل تلك الثقافة. ويتمثل أول هذه العناصر في:

١ ـ دور الثقافة العربية في المشرق في بلورة الفكر الأندلسي:ـ

لقد كان النتاج الثقافي المشرقي يصل تباعاً إلى الأندلس، واهتم كثيرٌ من الأمراء بالإضافة إلى جلب كتب المشارقة بحركة الترجمة ومن بينهم الأمير (الحكم) ت ٣٦٦ هـ الذي حوت مكتبته عيون الكتب وكانت له «مكاتب» ثقافية في بغداد والقاهرة ودمشق يكلّفُ القائمون عليها باستنساخ الكتب القديمة المشهورة لإرسالها إليه. ونتج عن هذا كله «أنْ كثر تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم [١]». كما «أطلق الحكم للرياضيين والفلكيين الحرية في إذاعة علومهم في الناس فظهرت بتأثير هذه الحرية مدرسة مسلمة المجريطي الذي أدخل رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس[٢]».

يمكن القول في ضوء الوقائع السابقة إن الثقافة المشرقية قد وفدت إلى الأندلس جنباً إلى جنب مع الثقافة اليونانية عبر مسارب مختلفة أبرزها:

ـ رحلات الحج من الأندلس إلى الديار المقدسة، فقد كان بعض الدارسين يمكث في مكة سنوات طلباً للعلم.

---

(١) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، منشورات المكتبة الحميدية ومطبعتها، النجف، ١٩٦٧، ص ٨٦.

(٢) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص ١٠ ـ ١١.

ـ حركة الترجمة الواسعة التي تبنّاها بعض الخلفاء والأمراء مما ساعد على إثراء الحركة الفكرية بالوقوف على نتاج ثقافات الأمم الأخرى.

ـ الرحلات العلمية التي كان يقوم بها بعض الأندلسيين حيث وفدوا على بغداد ودمشق وحضروا مجالس العلم ثم عادوا إلى بلادهم وقد تزودوا بمعارف جديدة[1].

اطلع الأندلسيون على النتاج الفلسفي والثقافي المشرقي وقرؤوا فلسفة الكندي والفارابي والغزالي[2]، وكثرت في الساحة الأندلسية الشروح والردود على كتب المشارقة: لقد ألّف «ابن طفيل» قصته المشهورة «حي بن يقظان» متأثراً بقصة مماثلة كتبها «ابن سينا»[3] كما ألّف كثيرٌ من علماء النحو واللغة كتباً تناظر كتب المشارقة أو تشرحها وتعلّق عليها[4]. يرى بعض الباحثين أنَّ

(١) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص ٨٩ وما بعدها، يذكر (صاعد) مجموعةً كبيرةً من فلاسفة الأندلس الذين رحلوا إلى المشرق ورجع بعضهم إلى الأندلس بعد أن فرغ من الدرس والتحصيل مثل: عبد الرحمن بن إسماعيل الإقليدي، عمرو بن عبد الرحمن الكرماني، محمد بن عبدون الجبلي، أبو سليمان السجستاني البغدادي، ابن السمينة.. الخ.

ـ وانظر أيضاً، ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥، ص ٤٨٤، ٤٩٢.

ـ ومن الفلاسفة المشهورين الذين ذهبوا إلى المشرق ثم عادوا إلى الأندلس «ابن مسرة»، انظر ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦، ج٢، ص ٣٩

(٢) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص ٦٥ فما بعد

(٣) ابن طفيل حي بن يقظان، ص ١٧. حيث يذكر أنه قد استعار من ابن سينا أسماء أبطال القصة وتأثره بأحداثها.

(٤) من الأمثلة على ذلك ما وضعه (ابن السيد) من كتب مثل: «الاقتضاب في شرح أدب الكتاب» وهو لابن قتيبة و «شرح الكامل» للمبرد و «شرح الخلل في كتاب الجمل» للزجاجي... الخ.

الفارابي أكثر فلاسفة المشرق تأثيراً في الفلسفة العربية في الأندلس[1]، كما عرفت تعاليم المعتزلة وَوُجِدَ من يأخذ بها فقد رحل بعضهم إلى المشرق ليتثقف على الجاحظ[2]. لقد دخلت آراء الباطنية والشيعة من الدولة الفاطمية المجاورة بفضل دُعَاتها والمتحمسين وَوُجِد من يعتنقها، ونستطيع القول إذن إنَّ كثيراً من فلاسفة المغرب قد بنوا فلسفاتهم على أصول من فلسفة الشرق، وأنَّ الفلسفة في المغرب تتشابه مع فلسفة المشرق في أصولها وبداياتها. فالأصول الإسلامية واليونانية قد شَكَّلتْهُما معاً، كما بدأتا من الاشتغال بالفلك والتنجيم وانتهيتا إلى الاشتغال الخالص بالفكر الفلسفي[3]. وبعبارة أكثر وضوحاً فإن الفلسفة المغربية امتداداً طبيعياً لفلسفة المشرق[4].

---

(١) انظر بحث الدكتور محسن جمال الدين حول الفارابي في:
مجلة المورد، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٧٥، المجلد الرابع، العدد الثالث ص ٦٦ - ٧٨.

(٢) اورد ياقوت الحموي في معجم الأدباء، جـ ١٦، ص ١٠٤ أن (سلام بن زيد) قد دخل إلى المشرق خصيصاً لمقابلة الجاحظ والتتلمذ عليه (وأنه قد جالسه مدةً كبيرةً من الزمن ثم عاد إلى المغرب حاملاً معه كتب الجاحظ حيث أصبح مرجعاً لفلسفته وأفكاره هناك.

(٣) أحمد أمين: ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٣ جـ ٣، ص ٢٣٢.

(٤) يذهب «الجابري» في كتابه «نحن والتراث» إلى خلاف ذلك حيث يرى بأن فلسفة ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد فلسفة علمية برهانية، أمّا (المدرسة الفلسفية في المشرق ومدرسة الفارابي وابن سينا) فهي دينية بعيدة عن العلم والعقلانية. ويتابع الجاري قائلاً: كانت الفلسفة المشرقية متجهة إلى الوراء أمّا فلسفة ابن رشد فهي فلسفة مستقبلية، وأنه لا لقاء بين الفلسفتين فهما مختلفتان في المنهج والمفاهيم والإشكالية، وأنَّ بينهماعلاقة انفصال تصل إلى درجة (القطعية الابستمولوجية) ويتابع الجابري دعواه قائلاً بأنّ الفضل في ذلك يعود إلى «محمد بن تومرت» الذي أحدث ثورةً ثقافيةً إصلاحية قضت على التقليد والاتّباع . . .

ونحن بدورنا نرى أنَّ «القطيعة» التي تحدَّث عنها «الجابري» بين الفلسفة في المشرق والفلسفة في الأندلس قطيعة مُتوهَّمة ليست موجودة إلا في خيال «الجابري» لأن

. . . .

= فلاسفة الأندلس أنفسهم قد تحدثوا عن العلاقة المتينة التي تربط فلسفاتهم بالفلسفة الأم في المشرق واعترفوا بفضل ومكانة فلاسفة المشرق. «فابن باجة» مثلاً يقول في رسالة الوداع» واصفاً الاتصال والسعادة القصوى ومُنوِّهاً بمكانة الفارابي» العلمية:

أمّا صفة الغاية التي ينتهي الطبع بالسلوك إليها فقد وصفها وأطال الوصف من تقدمني. وأحد من وصفها وكرر القول فيها (أبو نصر) ومكانه من هذا العالم مكانه

ألا تعتبر هذه الشهادة من ابن باجة حجةً دامغةً على مقدار التواصل بين الفكر الفلسفي في المشرق والأندلس.

ابن باجة: ـ رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق د. ماجد فخري دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٨، ص ١١٤.

ويرى د. ماجد فخري أنَّ فلسفة الفارابي تعتبر مرجعاً ومصدراً لثقافة ابن باجة الفلسفية حيث يقول «ومن الآثار الفارابية الأخرى التي ذكرها (ابن باجة) أو بنى عليها: (رسالة العقل)، ورسالة (في معاني الواحد)، (أو الوحدة) و (السياسة المدنية) و (المدينة الفاضلة) و (فصول المدني). وعلى الكتب الثلاثة الأخيرة بني (ابن باجة) فلسفته السياسية في (التدبير المتوحد)».

المصدر السابق: ص ٢٣.

يضاف إلى ذلك أنَّ الفيلسوف ابن السيد البطليوسي موضع هذه الدراسة كان من بين الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة الفارابي. انظر ص ١٦٥ من هذه الرسالة.

يورد الدكتور محسن جمال الدين في بحثه عن الفارابي مجموعة من فلاسفة الأندلس الذين تأثروا بفلسفة الفارابي قائلاً: «وكان من المنتفعين بفلسفة الفارابي في الأندلس طبقةً بارزةً من العلماء أمثال: ابن باجة صاحب كتاب (تدبير المتوحد) (وابن طفيل) صاحب كتاب (حي بن يقظان)، (وابن رشد) صاحب (اتصال العقل الفعال بالإنسان) و (أمية بن أبي الصلت الداني) صاحب كتاب (تقويم الذهن) (وابن ميمون) صاحب كتاب (دلالة الحائرين) (وابن عربي) الصوفي صاحب كتاب (فصوص الحكم) (وابن طملوس) صاحب كتاب (المدخل إلى صناعة المنطق)، و (ابن السيد البطليوسي) صاحب كتاب (الحدائق).

انظر: مجلة المورد، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٧٥ بحث د. جمال الدين حول الفارابي، ص ٦٦ ـ ٦٨.

أما ابن طفيل فقد اعترف في قصته حي بن يقظان بفضل الحكمة المشرقية وأنَّ قصته مستوحاة من قصة ابن سينا. =

= انظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١٨.

وبالرغم من وصف الجابري لفلسفة المغرب بأنها تمثل قمة العقلانية والابتعاد المفرط عن النهج الروحي ومدارس الذوق الصوفية إلّا أننا نجد ابن طفيل يشيد بمنهج الغزالي الذوقي حيث يقول «لا شك عندنا في أنّ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة»

المصدر السابق، ص ١٦

إننا نلاحظ من خلال النصوص التي أوردها الجابري تمجيداً لابن تومرت الذي أحدث ثورةً ثقافيةً في رأيه قطعت صلة المغرب نهائياً بالشرق الإسلامي ونسفت المفاهيم الشرقية واهتمت بالأصول وأبطلت التقليد وعلم الكلام والتفتت إلى فلسفة أرسطو. فمن هو ابن تومرت؟

يذكر بعض كتاب التراجم أنه من نسل علي بن أبي طالب، بينما يشك بعض الآخرين في ذلك، انظر، د. عبد المجيد النجار ابن تومرت، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٤.

ويروي لنا «المراكشي» رحلة ابن تومرت إلى المشرق طلباً للعلم وتردده على مجالس الغزالي وتأثره بتعاليمه، وقد حمل إلى الغزالي خبراً مفاده: أنّ كتبه أُحرقت في المغرب من قبل المرابطين فردّ الغزالي عليه بأنّ حكمهم سيزول وأنّ من يتولى ذلك هو أحد الحاضرين في هذا المجلس فظن ابن تومرت أن الغزالي قد عناه بذلك فقفل راجعاً وابتدأ دعوته المعروفة في التحريض على المرابطين وادعى أنه المهدي المنتظر.

ويقول عبد الواحد المراكشي (المعجب ٥٦): «كان جُلّ ما يدعو إليه علم الاعتقاد عن طريق الأشعرية». وفي ص ٥٢ يقول «وإنه كان على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل. إلا في إثبات الصفات فإنه وافق المعتزلة في نفيها وفي مسائل قليلة غيرها، وكان يبطن شيئاً من التشيع» هذا وقد ادعى (ابن تومرت) الإمامة وكانت العامة تثق به وتتبرك منه حتى أنّ بعض خلفاء الموحدين أنكر هذه الاعتقادات على العامة وسخر منها (عبد الواحد المراكشي: المعجب: ص ١٩٠).

هذا «ابن تومرت» الذي أعلن في رأي الجابري الثورة الثقافية وأحدث «قطيعة ابستمولوجية». إنّ ثقافته كما اتضح لنا ثقافة شرقية خالصةٌ استمدها من الأشاعرة، والغزالي، والشيعة، فضلاً عن التواء دعوته وادعائه الإمامة وتبرك العامة به، مما يدل على أن شخصيته تخالف (النمط العقلاني) الذي افترضه «الجابري» انظر: الجابري، نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢، ص ٣٦.

٢ ـ تشدد الفقهاء:

أمّا العامل الذي عرقل نمو الحركة الفلسفية في الأندلس فقد كان شيوع المذهب المالكي ووجود إطارٍ فقهيٍ متشددٍ أدى إلى تراجع الفكر الفلسفي بالرغم من المحاولات الجادة والشجاعة التي قام بها بعض الفلاسفة ممّا عرّضهم للملاحقة وحرق ما يكتبون في الساحات العامة إرضاءً للعامة وقد صوّر «المقدسي» ذلك بقوله: أمّا في الأندلس. . . فهم يقولون لا نعرف إلّا كتاب الله وموطّأ مالك فإنْ ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه»[1].

وقد سجلت كتب المراجع أحداثاً مؤلمة في هذا الصدد، فقد أُحرقت كتب «ابن مسرة» أمام عينيه، كما أحرق حاكم إشبيلية المعتمد بن عباد كتب «ابن حزم» [2]، وأحرق المرابطون كتب الغزالي وتهدد السلطان بالوعيد وسفك الدم لمن يقتني في بيته كتاباً منها، ومن هنا اضطر كثيرٌ من الفلاسفة والعلماء إلى الهجرة من بلاد الأندلس فراراً من سطوة الحكم وطلباً للأمان بينما حاقت ببعضهم الآخر نكبات عظيمة إذ لفقت لهم تهم الخروج عن الدين ومن بين هؤلاء «ابن رشد» [3]، كما أُرجّح أن تكون النكبة التي حلت باب السيد البطليوسي هي سبب اشتغاله بالفلسفة[4].

وقد اضطر بعض حكام الأندلس ممن كان له شغف بالفلسفة إلى التنكر لها إرضاءً للعامة والفقهاء فقد عمد «المنصور بن أبي عامر» إلى مكتبة «الحكم»

(١) المقدسي: أحسن التقاسيم مكتبة خياط، بلا تاريخ، ص ٢٣٧.

(٢) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج١٢، ص ٢٤٨.

قال ابن حزم قصيدة مؤثرة حين حرقت كتبه ومنها قوله:

فإنّ يحرقوا القرطاس لا يحرقوا الذي ... تضمنه القرطاس بل هو في صدري

يسير معي حيث استقلت ركائبي ... وينزل إن أنزل ويدفن في قبري

(٣) المراكشي: المعجب، ص ٢٠٩.

(٤) انظر ص ٢٤، من هذه الرسالة.

الجامعة لصنوف الكتب وقام بإخراج الكتب الفلسفية الحاوية لعلوم الأوائل «وأمر بإحراقها وإفسادها، فأحرق وطرح بعضها في آبار القصر وهيل عليها التراب والحجارة. . . وفعل ذلك تحبُّباً إلى عوام الأندلس. . . فسكن أكثر من كان تحرك للحكمة عند ذلك»[1].

وظل هذا الأمر على هذه الحال حتى سقوط الخلافة في قرطبة حيث استخرج بعدها ما دفن في آبار قصر قرطبة وبيع ذلك بأوكس ثمن وأتفه قيمة وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس وَوُجد في خلالها أعلاق من العلوم القديمة كانت أفلتت من أيدي الممتحنين بحركه الحكم أيام المنصور بن أبي عامر»[2].

ولعل أصدق وصف لحالة الفلسفة في الأندلس ما كتبه «ابن طفيل» حين قال بأن النظر الفلسفي «أعدم من الكبريت الأحمر ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلاَّ الفرد بعد الفرد ومن ظفر بشيء منه لا يكلم الناس إلاّ رمزاً، فإنَّ الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه، وحذرت عنه»[3].

٣ ـ أثر الأوضاع السياسية على الفكر الفلسفي:

أمّا العامل الثالث الذي ساهم في تشكيل البنية الثقافية في الأندلس فهو طبيعة أنظمة الحكم والفروق الفردية بين الحكام، فقد كان لبعض هذه الأنظمة أثر سلبي أدى إلى تراجع الدراسات الفلسفية: لقد ظهر إبان حكم الإمارة

---

(١) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، المكتبة الحميدية، النجف ١٩٦٧، ص ٨٧.
وانظر أيضاً: د. خالد الصوفي، عصر المنصور الأندلسي، دار الكتاب العربي، ص ٦٨.

(٢) صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، ص ٨٧.

(٣) ابن طفيل: حي بن يقظان، تقديم د. جميل صليبا، ود. كامل عياد، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٢، ط٥، ص ١١.

والخلافة أمراء اهتموا بالعلم وشغفوا بالمعرفة ونشطت في بلاطهم حركة الترجمة وعمّ الاهتمام بعلوم الأوائل[1]، وعلى النقيض من ذلك فإنّ بعضهم قد رضخ لسيطرة الفقهاء ورغبات العامة[2]، كما أنْ بعض أمراء الطوائف قد شجع البحث العلمي وأكرم وفادة الفلاسفة حتى تألّق على سبيل المثال فيلسوفان في بلاط «المستعين بالله» أمير سرقسطة [3].

أمّا أثر المرابطين فقد كان سلبياً إذ حاربوا الفلسفة وأبطلوا الاجتهاد وقمعوا التجديد، وأحرقوا كتب الغزالي، وحرصوا على التقليد، والتقيد الجامد بالمذهب المالكي ومن هنا قرّر الفقهاء في مجالس أمراء المرابطبن تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له. . . وأنه بدعة في الدين.

ولما ضعفت أحوال المرابطين «وكثر الفساد ظهرت حركة جديدة على يد «محمد بن تومرت» الذي تسمى «بالمهدي». ويرى بعض كتاب التراجم أن محمداً هذا ينتسب إلى الحسن بن علي بن أبي طالب وأنه قد ذهب إلى المشرق، وحضر مجالس الإمام الغزالي وأخبره أنّ كتبه قد أحرقت في المغرب من قبل المرابطين فأجابه الغزالي بأن حكم المرابطين سيزول في القريب العاجل وستكون نهايتهم على يد أحد الحاضرين من هذا المجلس فظن محمد أن الغزالي قد عناه بهذا الأمر[4] وحين عاد إلى المغرب أخذ يبشر بدعوته الجديدة «وكان جُلّ ما يدعو إليه علم الاعتقاد عن طريق الأشعرية»[5].

---

(١) انظر: ص ٤٧ من هذه الرسالة.

(٢) انظر: ص ٥٢ من هذه الرسالة.

(٣) من المعلوم أن ابن السيد قد وفد إلى سرقسطة بعد فراره من ابن رزين وقد رحب به «المستعين بالله» وأكرم وفادته انظر ص ٢٤.

من هذه الرسالة. كما تألق في بلاط سرقسطة «ابن باجة» الفيلسوف المعروف والذي كان معاصراً لابن السيد، انظر في ترجمته · ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥، ص ٥١٥.

(٤) عبد الواحد المراكشي المعجب، تقديم د. أحمد بدر، ص ٤٩.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٦.

ولمّا تعاظم أمر المُوَحّدين تغلبوا على المرابطين وأصبحت المغرب بما فيها الأندلس تحت إمرتهم، ولقد ازدهر حكم الموحّدين وكان لبعض حكامهم ميل إلى الفلسفة وعلومها، وفي بلاطهم تألق نجم الفيلسوفين «ابن طفيل» «وابن رشد» فوصلا إلى مرتبة الوزارة، إلاّ أن ابن رشد قد حاقت به نكبة مثلما حلت بفلاسفة من قبله على يد الخليفة الموَحّدي «يعقوب بن يوسف» بعد أن أوغر الفقهاء صدره فلفقت له تهمة الخروج عن الشريعة غير أن الخليفة عاد إلى دراسة الفلسفة فاستدعى ابن رشد من منفاه، وعلى وجه الإجمال فقد كان لحكم الموحّدين أثر إيجابي على تقدم الفلسفة وازدهارها.

٤ ـ الاتجاهات الفلسفية السائدة في الأندلس قبل ابن السيد البطليوسي:

من المفيد بعد أن تبيّنا العوامل التي أسهمت في تكوين البيئة الثقافية في الأندلس أن نعرض لمدرستين تكوّنتا قبل ظهور الفيلسوف ابن السيد البطليوسي لما كان لهما من أثر في تكوين رؤيته الفلسفية، وأعني بهاتين المدرستين: مدرسة الباطن، ومدرسة الظاهر، ويُمثّل ابن مسرة المدرسة الأولى بينما يمثل ابن حزم المدرسة الثانية.

(أ) ابن مسرة:

يُمثّل، محمد بن عبد الله بن مسرة (ت ٣١٩) فلسفة الباطن في الأندلس:ـ من أوائل الفلاسفة الأندلسيين الذين ذكرتهم كتب التراجم، ولد ابن مسرة في قرطبة سنة ٢٩٦ هـ، وكان أبوه يميل إلى المعتزلة فورث محمد عنه ذلك. لقد استفاد ابن مسرة من تعاليم وأفكار الباطنية التي كانت تدعو إلى تفسير القرآن تفسيراً باطنياً، وقرأ كتب اليونان فأعجب بفلسفة (أمبيدوقليس) وأخذ بها[١] وكان أول من ذهب إلى نفي الصفات وتأويل الآيات القرآنية التي تتعارض

---

(١) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف، ١٩٦٧، ص ٢٨.

مع ذلك. لقد كانت الآراء التي اعتنقها ابن مسرة جديدةً على البيئة الأندلسية في تلك الحقبة المبكرة حتى اعتبر وتلامذته من جملة الزنادقة وأصحاب البدع[1].

تزهد ابن مسرة وتنسّك، ولزم مُعتزلاً له في جبل قرطبة وعندما تسللت تعاليمه إلى الناس خاف على نفسه وذهب إلى المشرق حاجاً واصطحب معه رفقة من تلاميذه، حيث زار مكة والمدينة وتزود بالثقافة المشرقية وعاد بعد ذلك إلى وطنه وواصل اعتزاله حتى توفي.

أخذ ابن مسرة بالسرية في نشر تعاليمه وتلقينها لأتباعه، وكان لا يسمح بخروج مؤلفاته إلى الناس، وعندما وضع كتابه «التبصرة» غافله أحد تلاميذه وقام بنسخه وكتابته دون إذن منه[2]. هذا وقد ضاعت كتب ابن مسرة ولم تذكر المراجع غير اسم كتابين من كتبه هما: كتاب «التبصرة» وكتاب «الحروف».

ويرى بعض الباحثين أن مذهب ابن مسرّة يدور حول آراء «أمباذ قليس» المزيف الذي عرف المسلمون مذهبه ممزوجاً بالأساطير[3].

يقوم مذهب ابن مسرة على الاعتقاد بأن صفات الله لا تختلف عنه فهو «وإن وصف بالعلم والجودة والقدرة... فهو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثّر بوجه ما أصلاً بخلاف سائر الموجودات فإن الوحدانيات العالمية معرّضة للتكثير إمّا بأجزائها وإما بمعانيها وإمّا بنظائرها وذات الباري متعالية عن هذا كله»[4] ويكشف هذا النص عن تأثر بن مسرة بمذهب أبي الهذيل العلاف المعتزلي.

---

(١) انظر تفصيل ذلك عند ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦، جـ٢، ص ٣٩. أيضاً: الضبي، بغية الملتمس، ص ٨٨.

(٢) ابن الآبار: التكملة: ترجمة ١١٣.

(٣) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص ٣٢٩.

(٤) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص ٨٨.

وانظر أيضاً: القفطي، أخبار الحكماء، ص ١٢، ١٣.

لقد مزج ابن مسيرة تعاليم أمباذ قليس السابقة بتعاليم أفلوطين في نظرية الواحد والفيض مُتخذاً من التعاليم الإسلامية وآراء المعتزلة قاعدة لذلك وعلى كل حال فإنَّ لابن مسرة أهمية في تاريخ الفكر الأندلسي تتمثل في كونه إرهاصاً لنشاط فلسفي تولّد من بعده[1] فقد أثّر في حركة التصوف، كما نشر أصول التفكير الأفلاطوني بين فلاسفة المغرب. ويمكن القول بأن «ابن عربي» قد استفاد كثيراً من آراء ابن مسيرة المتعلقة «بوحدة الوجود»، على إنَّ بعض الباحثين قد أنكر أن يكون لابن مسرة فلسفة مستقلة ومذهب فلسفي واضح المعالم، كما أنكر أن يكون له أثر واضح في فلسفة ابن عربي [2].

(ب) ابن حزم الظاهري: ت ٤٥٦ هـ

ناضل أبو محمد على بن سعيد بن حزم من أجل بسط تعاليمه في المذهب الظاهري حيث اشتهر به وأوجد من بعده مدرسةً تأتمُّ بآرائه وتقتدي بتعاليمه، وقد كانت له مع فقهاء المالكية مناظرات حادة كانت له النصرة أحياناً، وأحياناً أخرى يُمنى بالفشل، وكان على رأس المتصدين له «أبو الوليد الباجي»[3]كبير فقهاء المالكية في الأندلس، وقد تكاتف ضده الفقهاء وألّبوا العوام عليه، وأُحرقت كتبه في إشبيلية على يد حاكمها «المعتمد بن عباد».

يعتبر كتاب ابن حزم «الفصل في الملل والأهواء والنحل» من أعظم ما كتب حيث ناقش فيه المسائل الفلسفية والكلامية التي دار حولها الجدل، ويعتبر

---

(١) من المرّجح أنَّ ابن السيد استفاد من آراء ابن مسرة في مسألة «الصفات الإلهية» انظر مبحث الصّفات الألهية ص ٦٣ من هذه الرسالة.

(٢) ابن عربي: فصوص الحكم، ج٢، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ، ص ٦٨.

(٣) هو أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت ٤٩٤ هـ)، «رحل إلى المشرق لكي يتمكن من دراسة الأدب والفقه وعاد إلى الأندلس وجلس للإقراء».
ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج١١، ص ٢٤٦.

أول كتاب في فلسفة الأديان «فقد سبق به أوروبا النصرانية ببضعة قرون[1]».
وقد تعرّض ابن حزم فيه إلى الديانات المختلفة وعمل على إنتقادها وبيان ما بها من تناقض، كما وتصدّى لبعض الفرق الإسلامية وهاجمها هجوماً عنيفاً معتقداً أنها خرجت من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر وهي: المعتزلة والأشاعرة والخوارج والشيعة والمشبهة والمرجئة وهو يستند في مناقشته للفرق الإسلامية على أمرين هامين هما:

١ ـ المبادىء العقلية المقرَّرة في أوائل الحس وبديهيات العقل.

٢ ـ النصوص الشرعية. ولهذا فإنَّ ابن حزم يرفض التأويل أو القياس أو التعليل أو البرهان ذلك أنَّ دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سِرّ تحته، كله برهان... وما كان عند الرسول عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعى الناس كلهم إليه[2]. ومن هذا المنطلق بحث ابن حزم قضية الصفات، وتوحيد الله، فلا داعي عنده إلى تأويل الألفاظ التي توهم التشبيه، ونحن عندما ننسب صفة إلى الله يجب أن نفهم أنَّ الصفة لا تختلف عنه حيث يقول: «إن علم الله حق، وقدرته حق، وقوته حق، وكل ذلك ليس هو غير الله تعالى»[3].

جـ ـ فلاسفة آخرون:

هناك فلاسفة آخرون تقدموا ابن السيد زمنياً، وقد امتهن بعضهم الطب والفلك وجمعوا إلى ذلك اهتمامات فلسفية ومنطقية. وقد كان لأبحاثهم أثر كبير على نمو الفكر الفلسفي والذي يُلاحظُ عن مجموعة كبيرة منهم ربطهم بين الفلسفة والبحوث الرياضية من: هندسة، وعدد وفلك وقد لُقِّبَ أحدهم بالإقليدي تأسياً بعالم الرياضيات اليوناني إقليدس. كما اهتم المجريطي،

---

(١) بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص ١٤.

(٢) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل، المطبعة الأدبية، بلا تاريخ، ط ١، ج٢، ص ١١٦.

(٣) ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل، ج٢، ص ١٢٩.

والكرماني بالعدد[1]، وقام الأخير بإدخال رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس وهذه نبذة عن أشهرهم:

- يعتبر «إسحاق بن عمران» والذي يعرف باسم «ساعة» أول طبيب مشهور في الأندلس وبه ظهر الطب في المغرب وعُرفت الفلسفة وفق ما يذكر ابن أبي أصيبعة [2]، ومن الذين ذكرهم «صاعد» ولهم مؤلفات واهتمامات فلسفية:-

- عبد الرحمن بن إسماعيل بن زيد المعروف بالإقليدي [3]، كان متقدماً في علم الهندسة معتنياً بصناعة المنطق وله تأليف مشهور في اختصار الكتب الثانية المنطقية. رحل إلى المشرق أيام الحاجب المنصور بن أبي عامر وتوفي هناك».

- أبو عثمان سعيد بن فتحون بن مكرم السرقسطي كان محققاً إماماً في علم النحو واللغة وله تأليف في الموسيقى ورسالة حسنة في «المدخل إلى علم الفلسفة» سمّاها «شجرة الحكمة» و «رسالة في تعديل العلوم» وكيف درجت إلى الوجود من انقسام الجوهر والعرض، ونالته في أيام المنصور بن أبي عامر محنة شديدة مشهورة أدته بعد انطلاقه من السجن إلى الخروج من الأندلس توفي في جزيرة «صقلية».

- ابن السمينة «كان بصيراً بحساب النجوم والطب، بارعاً في الفقه والحديث والأخبار والجدل وكان معتزلي المذهب، ورحل إلى المشرق[4] ت ٣١٥

---

(١) انظر ص ٤٧ من هذه الرسالة.

(٢) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥، ص ٤٧٨.

(٣) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص ٨٩

وانظر أيضاً القفطي: أخبار الحكماء، مطبعة السعادة، ١٣٢٦ هـ ص ١٥٢.

(٤) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ص ٤٨٢.

وانظر أيضاً: صاعد: طبقات الأمم، ص ١٠١.

- أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي ت ٣٩٨ هـ. إمام الرياضيين في الأندلس في وقته . . . وكانت له عناية برصد الكواكب، وله كتاب حسن في تمام علم العدد، وتخرج على يديه تلاميذ لم يخرج عالم بالأندلس مثلهم . . . ومن هؤلاء: أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن أحمد بن علي الكرماني الذي ذكر «صاعد» أنه أول من أدخل رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس .[١].

- ابن الجلاب، الحسن بن عبد الرحمن، أحد المتحققين بعلم الهندسة وحركات النجوم وله مع ذلك عناية بالمنطق والعلم الطبيعي[٢].

- ابن الوقشي، أبو الوليد هشام بن أحمد بن خالد الكتاني: «أحد المتفننين في العلوم وصناعة الهندسة . . . والمنطق . . وعلم الكلام»[٣].

- محمد بن عبدون الجبلي العذري، رحل إلى المشرق سنة ٣٤٠ هـ، ودخل البصرة وتمهر بالطب واهتم بصناعة المنطق. وكان شيخه فيها أبو سليمان السجستاني البغدادي ورجع إلى الأندلس سنة ٣٦٠ هـ [٤] وهو من الفلاسفة الذين مارسوا الطب ومن هذا القبيل أيضاً:

- «ابن النباش، أبو عبد الله محمد بن عبد الله التيجاني، ذو معرفة جيدة بالعلم الطليعي ومشاركة في العلم الإلهي . . . . وله بصر في صناعة المنطق».

---

(١) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص ٩٠، ٩٢.
وانظر أيضاً: ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، ٤٨٢، ٤٨٤.

(٢) صاعد: طبقات الأمم، ص ٩٦.

(٣) صاعد: طبقات الأمم، ص ٩٦.

(٤) صاعد: طبقات الأمم، ص ١٠٥

البَابُ الثَّانِي

فلسفة ابن السيد البطليوسي

الفصل الأوّل

ـ الذات والصفات:

بحث ابن السيد المشكلات الميتافيزيقية التي دار من حولها الجدل بين مفكري الإسلام وحاول تفسيرها بمصطلحات رياضية إضافة إلى اعتماده على التحليل اللغـوي في تفسير دلالات المصطلح الفلسفي. ويمكن حصر المباحث التي عالجها في النقاط التالية:

(أ) الذات الإلهية:

يرى ابن السيد أن الله تعالى هو «السبب الأول والعلة الأولى وعلة العلل»[1]، وذلك أنَّ الموجودات جميعها قد فاضت عنه بتوسط علل أخرى هي العقول العشرة، فكـل عقل علة لِمَا بعده من عقول، والعقل العاشر علة للعالم المحسوس الذي صدر عنه، ولأنَّ هذه العلل قد صدرت عن الله فهو علتها، والموجودات بهذا المعنى تفتقر إليه ولا توجد إلَّا به في حين أنه غني عنها، فبالإضافة إلى صدورها عنه فإنَّ تهوِّيها راجع إلى أثر الوحدة الإلهية السارية فيهـا والـذي يحفظ كيانهـا ووجودها، وإذا غاب هذا الأثر عدمت وفقدت موجوديتها. إنه واهب الوجود الذي لا يحده الزمان ولا يحيط به المكان.

يفرِّق ابن السيد عند حديثه عن الزمان بين مفهومين: الزمان والدهر، فالزمان مدة الأشياء المحسوسة، بينما الدهر مدة الأشياء المعقولة. والله لا يحد بالدهر أو الزمان لأنَّ له «المرتبة الأولى من الوجود وهو متوحد بوجوده لا

---

(١) ابن السيد البطليوسي م، الحدائق، ص ٢٠.

يشركه في وجوده شيء كما لا يشركه في شيء من صفاته. . . والباري تعالى لا يوصف بالمكان وكذلك كل معقول لا مادة له [1]». وبذلك تنقسم الموجودات إلى ثلاثة أقسام من حيث صلتها بالزمان أو المكان: فالله كائن لا يوصف بالمكان أو الزمان أو الدهر، والأشياء المعقولة: لا مكان ولا زمان لها ولكن لها دهراً، والأشياء المحسوسة: لها مكان وزمان [2].

(ب) منطق الصفات والإلهية:

ابن السيد من المفكرين الذين تأولوا الصفات التي وردت في القرآن الكريم ولم يأخذوا بها على ظاهرها، إذ لا يمكن قياس الصفات الإلهية على صفات الإنسان، فَوَصْفُنا للباري تعالى بأنه سميع بصير مختلفٌ عن وصفنا للإنسان بهذه الصفات، فالإنسان يسمع ويبصر بحدقة وجوارح بينما الله منزَّه عن ذلك. ومعنى هذا أنه لا شيء مشترك بين الله والإنسان في هذا الصدد إلاّ ألفاظ الصفات، أمّا معاني هذه فمختلفة ومن هنا فإن الصفات الإلهية دون غيرها هي التي يُسلَّم بها دون قياس أو تشبيه.

يمضي ابن السيد خطوة جديدة فيقول: إنّ الصفات التي تُطلق على

---

(١) ابن السيد البطليوسي: إصلاح الخلل الواقع في كتاب الجمل ص ١٠٤، أيضاً: ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٠، ٣١.

(٢) يقول ابن السيد في شرحه للبيت التالي من «لزوميات أبي العلاء المعري»:

مكان ودهر أحرزا كل مدرك ... وما لهما لون يحس ولا حجم

حجم كل شيء ما يشغله المكان منه. والأظهر من أمر هذا البيت أنه مبني على رأي من أثبت مكاناً لا متمكن فيه، ومدة لا متمدد بها وجعل المكان والزمان جوهرين. وإنما قلنا هذا الرأي هو الأظهر فيه، لأنه جعل المكان والدهر محيطين بكل مدرك. وذكر أن كل شيء يدركه العقل ويحيط به لا يخلو من مكان ودهر. فأما الدهر في رأي من فرق بينه وبين الزمان فإنه مدة الأشياء المعقولة والزمان مدة الأشياء المحسوسة. فيصح أن يقال فيه إنه مُحرزٌ لكل مُدرَك حاشا الباري عز وجل الذي لا يشتمل عليه دهر ولا مكان.

الإنسان إذا أريد بها الباري وجَبَ تخصيصها بحيث لا تنطبق إلاّ عليه [1] مثال ذلك قولنا: يا جواداً لا يبخل، ويا حليماً لا يعجل، ويا عالماً لا يجهل، فالإنسان مهما علت صفاته وسما في أخلاقه، فلا بد أن يبخل وأن يعجل، وأن يجهل في حكمه، وفائدة هذا التخصيص أنه يخلق تبايناً لفظياً ومعنوياً بين الصفات الإنسانية والإلهية. فإذا قال قائل «يا حليم ويا جواد ويا عالم فإنما يقع التباين والخلاف بالمعاني لا بالألفاظ، وإذا انفصل الشيئان لفظاً ومعنىً كان أبلغ في التباين من أن ينفصلا معنىً لا لفظاً»[2].

ولتحقيق هذا التباين يعتمد ابن السيد التأويل في تفسيره لآيات القرآن الكريم، فإذا قرأ قوله تعالى ﴿فأتى الله بنيانهم من القواعد﴾ [3] قال: إنَّ الفعل الإلهي موضوع الآية هو: إتيان فعل، لا إتيان ذات، فالله لا يوصف شأن المحدثات بالانتقال فالكلام في الآية على سبيل المجاز[4]

ويدخل ابن السيد في حوار لغوي فلسفي مع بعض علماء النحو الذين أخذوا الآيات على ظاهرها حتى كفَّروا من قال بأنَّ «قائماً» هي حال في الآية: ﴿شهد الله أن لا إلٰه إلاّ هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إلٰه إلاّ هو العزيز الحكيم﴾[5].

وتتلخص حجة هؤلاء النحويين في أنَّ «الحال» صفة متنقلة و«فضلة في الكلام». لذا فإن من المحال إعراب «قائماً» بأنها حال، لأننا حينئذ نُجوِّز الانتقال والحركة على الله، فضلاً عن كون «القيام بالقسط» صفة لله تعالى لم

---

(١) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٩.
أيضاً، السيوطي: الأشباه والنظائر، ص ٢٤٦.
(٢) المصدران السابقان: نفس الصفحة.
(٣) سورة النحل آية ٢٦.
(٤) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ١٩.
(٥) سورة: آل عمران آية ١٨

يزل موصوفاً بها ولا يزال، ولا يصح فيها الانتقال، وقد وصف ابن السيد هؤلاء النحاة بقلة البصر بصناعة العربية وسوء الفهم، ذلك أن النحويين لم يريدوا بقولهم إن الحال فضله في الكلام بأنه يستغنى عنها في كل موضع على من يتوهم من لا دراية له بهذه الصناعة . . . وأماً القيام الذي وصف الله به نفسه في هذه الآية فليس يراد به المثول والانتصاب لأن هذا من صفة الأجسام تعالى الله عن ذلك، وإنما المراد بالقيام هنا، القيام بالأمور والمحافظة عليها»[1].

يرى ابن السيد أن الصفات نوعان :

١ـ نوع يُقصد به إزالة الاشتراك بين موصوفين متشابهين فنُعطي الموصوف صفة يختلف فيها عن الآخر .

٢ ـ نوع لا يقصد به إزالة الاشتراك ولكن المدح أو الذم، والمخاطب غنيٌّ عن أن يوصف له المذكور كقولنا (تقابلت مع أستاذنا النبيل)، وصفات الله من هذا النوع لكنه يختلف عن سائر مخلوقاته، فكل وصف نصفه به لا يدانيه فيه غيره أبداً (والمدح ثلاثة أنواع : إفراط، وإقتصاد وتقصير)[2] ـ فالإفراط أن نرفع الممدوح إلى درجة أعلى مما يستحق، والاقتصار أن لا يتجاوز المادح في الوصف ما يستحق الممدوح من منزلة، والتقصير أن نحط من مرتبة الموصوف فلا نعطيه حقه من المدح. والنوعان الأولان غير جائزين في حق الله تعالى ونحن مقصرون في إعطاء الذات الإلهية حقها من المدح اللائق بها مهما حاولنا في ذلك. فإذا أطلقنا الصفات المعهودة: حي، عالم، قادر، سميع، على الباري تعالى وقصدنا بها ما هو معهود في عالمنا من المعاني فإننا نكون قد قصرنا في حقه تعالى من المدح.

---

(١) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٢٥، وانظر أيضاً السيوطي: الأشباه والنظائر، ص ٢٤٤.

(٢) ابن السيد البطليوسي، الحدائق، ٤٠.

(ج) الذات بين الحدوث والقدم:

اعترض ابن السيد على الذين يقولون بأنّ صفات الله مُحدَثة [1] لأنها أمور أحدثها البشر في زمانهم استدلالاً بآثار الله ومصنوعاته. «فلمّا كان الباري تعالى في القدم قبل حدوث الأشياء منفرداً في الوجود، ولم يكن هناك موجود يستدل عليه بآثاره ومصنوعاته.. لم يكن حينئذ موصوفاً بصفة لعدم المخاطبين والمعتبرين، فلما أحدث الموجودات وقع حينئذ الاستدلال عليه ومخاطبة البشر بأنه حي، وبأنه عالم، وبأنه قادر، ونحو ذلك فوُصِفَ حينئذ بالصفات، ووَصفَ هو بها نفسَهُ فصارت الصفات مُحدَثةً بحدوث الموجودات»[2].

ويرد ابن السيد على هذا القول مبيِّناً أنَّ الصفات النفسانية مثل: عالم، وقادر، ومريد، وسميع، وبصير، صفات قد اتصف بها الله منذ الأزل ولم يزل متصفاً بها، وليس من الضروري أن يعلم بها عالم أو يجهل بها جاهل، فإثباتها ليس مرهوناً بوجود من يعلمها.

ومن جهة أخرى فإن «هناك صفاتٌ لا تتعلق بالذات كقولنا عن الله بأنه شيء وأنه موجود»[3] فهل يكون الله غير شيء وغير موجود قبل أن يخلق الأشياء والموجودات؟، ومن الذي أوجد هذه الصفات عند حدوثها لو كانت مُحدَثة، وكيف يُوجِدُ شيئاً من ليس بشيء؟ وكيف يوجد موجوداً من هو غير موجود؟، وإذا جاز للمعدوم أن يُحدثَ شيئاً فهل يحدث نفسه أيضاً؟ «وكيف يصح أن يوصف بالأزل مَنْ ذاته وصفاته محدثات»[4]. فصفات الله قديمة إذن.

---

(١) قالت بعض الفرق الإسلامية بحدوث الصفات مثل (العلم) ومن هؤلاء الروافض إذ ذهبوا إلى (أن الله سبحانه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون). انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج٣، ص ١٦٠ وقال (جهم): ـ (إن علم الله محدث، هو أحدثه فعلم به وأنه غير الله). المصدر السابق: ص ١٦٤.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٤٣.

(٣) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٤٣.

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

د ـ العلم الإلهي:

يبني الإنسان علمه بواسطة الحواس الخمس وأساليب الاستدلال المختلفة حتى يصل إلى معرفة الكليات، ويختلف علم الله عن ذلك كل الاختلاف فالإنسان لا يعرف الاشياء بذاته وجوهره وإلا صارت ذاته عالمه أبداً وهو مضطر إلى استخدام الأدوات والوسائل المختلفة للمعرفة وكذلك، «المعقولات الأول» الموجودة في ذاته أصلاً، وإلى تنظيم معرفته على صورة مقدمات ونتائج. فمعلومات الإنسان «مكتسبة» لكن الله لا يستخدم هذا الطريق في معرفته للأشياء وإلا كان علمه «كسبياً» (١).

إن علم الله ذاتي مخالف لعلم الإنسان، والعالم والعلم والمعلوم فيه شيء واحد، ويجوز القول إنه العالِم والعلم دون أن يؤدي هذا إلى تغير في ذاته.

«والباري تعالى لا يوصف بأنه يتعلم الأشياء بهذه الصفة، وإذا استحال أن يعلم الأشياء بهذه الصفة صح أنَّ علمه ذاتي ليس بإكتِساب، وإذا استحال أن يوصف بأن علمه شيء زائد على ذاته كانت ذاته هي العلم بعينه، وإذا لم يصح أن يوصف بأنه مفتقر إلى غيره بل كل شيء يفتقر إليه صح أن العالِم والعلم والمعلوم منه شيءٌ واحدٌ بخلاف ما نعقله من أنفسنا وإذا ثبت بالدلائل التي نضطر إليها صار إذا علم نفسه فقد علم كل شيء (٢).

ونلاحظ من كل هذا أنَّ آراء ابن السيد مماثلة لما يقوله الفارابي وابن سينا

---

(١) يقول ابن السيد في هذا الصدد: «إنَّ الإنسان لا يعرف الأشياء بذاته وبجوهره ولو علمها بذاته وجوهره لكانت ذاته عالمة أبداً ولم يحتج إلى اكتساب العلم، وإنما يعلم الأشياء بأمور زائدة على ذاته يتخذها آلات يتوصل بها إلى نيل معلوماته وهي الحواس الخمس والمعقولات الأولى يجدها مركوزة في نفسه ولا يدري من أين حصلت له فبهاذين الصنفين من الآلات يتوصل إلى اكتساب المعاني التي تجوهر بها ويحصل العقل المستفاد».
ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.

في موضوع العلم الإلهي. فقد ذهب الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة إلى أن الله ليس يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى تعلمه بل هو مكتف بجوهره في أن يَعَلَم ويُعْلَمَ وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره في أنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم. فهو ذات واحدة وجوهر واحد» [1].

أما ابن سينا فيقول: «اعلم أنه عالم بذاته وأن علمه ومعلوميته وعالميته شيء واحد... وقد ثبت أن علمه لا يكون زائداً على ذاته [2].

وبناء على ما تقدم فإنَّ علمَ الله كلي فالله «عالم الغيب والشهادة [3] وعلمه الغيب هو علمه للأشياء قبل كونها، وعلمه للشهادة: علمه للأشياء وقت كونها[4]، وهذا يعني أنَّ علمه يشمل دقائق الأمور وعظيمها، الكليات والجزئيات على حد سواء.

ويدعم ابن السيد رأيه السابق بنصوص شرعية كالآية القائلة **﴿وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلاّ في كتاب مبين﴾**[5]. وبالحديث الشريف القائل: «وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم» إن لألفاظ «لعل» وعسى في الحديث السابق الذكر دلالتان: دلالةٌ عند نسبتها إلى الله، ودلالةٌ عند نسبتها إلى الإنسان، فهي واجبةٌ من الله وإن كانت طمعاً ورجاء في كلام المخلوقين «لأن الخلق تعرض لهم الشكوك والظنون ولا يعلمون ما يكون، و«الباري منزهٌ عن هذا النقص لأنَّ كل شيء معلومٌ عنده على وجه اليقين» [6].

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٧.

(٢) ابن سينا: مجموع رسائل الشيخ الرئيس، ص ٨ من الرسالة العرشية.

(٣) سورة الأنعام: آية ٧٣.

(٤) ابن السيد البطليوسي: التنبيه على الأسباب التي أدتّ إلى الاختلاف بين المسلمين، ص ١٣٩.

(٥) سورة الأنعام: آية: ٥٩.

(٦) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٥٠.

هـ ـ علم الله لذاته :

يدافع ابن السيد عن الفكرة الفلسفية القائلة (إنَّ الله لا يعلم إلاَّ ذاته) ويرى أن هذه الفكرة قد أسيء فهمها، وهو يرفض التفسيرات الناقصة التي فُسرت بها كالقول بأن الله لا يعرف غيره، أو أن الله يعرف الكليات بدون الجزئيات. إن التفسير الصحيح للعبارة السابقة هو أن الله يعلم الكليات والجزئيات بعلم آخر لا يكيفَّ ولا يشبه علم البشر. ومن ثم فإنَّ العبارة السابقة تحتمل أربعة معان هي :

١ـ المعنى الأول: لَمَّا كان الوجود نوعين: وجودٌ مطلق وهو وجود الباري، ووجودٌ مضاف هو وجود الموجودات الأخرى ولمَّا كان وجوده تعالى: «وهو الوجود الصحيح كان وجود غيره لاحقاً بوجوده تابعاً له ولم يكن في الوجود إلاَّ هو ومصنوعاته صار الموجود على هذه الجهة كأنه موجود واحد، وصار إذا علم نفسه فقد علم كل وجود تابع لوجوده»[1].

٢ـ المعنى الثاني: إنَّ كثرة المعقول ليست دلالة على فضل العاقل بل تدل على شدة نقصه ـ ومن هنا نرى في نظام العقول العشرة الذي يقول به ابن السيد إن العقل في هذه ليس معنياً بمعرفة ما دونه من عقول، لكنه ملزم بأن يعرف ما سبقه من عقول تعلو عليه في المرتبة.

٣ـ المعنى الثالث: يعتبر الله صورة للموجودات، ويوجد العالم كما يوجد المصوَّر بصورته وهو أشبه ما يكون بالجنس للأنواع على وجه التقريب والتمثيل لا الحقيقة[2]. وعندئذٍ يكون المعلوم فيه واحداً، فإذا علم نفسه علم الموجودات الأخرى.

---

(١) ابن السيد البطليوسي : الحدائق، ص ٤٦.

(٢) ابن السيد البطليوسي : الحدائق، ص ٤٦

٤- يختلف علم الله عن علم الإنسان اختلافاً جوهرياً، فعلم الإنسان كسبي، وعلم الله ذاتي وإذا صح هذا كان العلم والمعلوم شيئاً واحداً بالنسبة إلى الله، فإذا عرف نفسه عرف كل شيء، بخلاف علم الإنسان حيث الذات غير الموضوع وغير العلم.

يضاف إلى ما سبق أنّ العقل الإلهي يختلف عن عقل الانسان اختلافاً كاملاً، فالعقل الالهي جوهر لا مادي بينما يوجد عقل الإنسان وسط الظروف والمعطيات المادية التي تعيق الإدراك الكامل، لهذا فإنّ العقل الإلهي يدرك الأشياء كلها سواء كانت مادية أو لا مادية ولعل ابن السيد قد أخذ هذه الفكرة عن الفارابي. فقد ذهب الأول إلى أنّ «الباري عقل مجرد من المادة. . . وإذا كان عندهم عقلاً مجرداً من المادة لم يخف عنه شيء ولأن المانع لنا من إدراك الأشياء هو المادة»[١]وقد تحدث الفارابي في مواضع كثيرة من «آراء أهل المدينة الفاضلة» عن الله فقال: «لأنه ليس بمادة، ولا مادة له بوجه من الوجوه فإنه بجوهره عقل بالفعل. لأنّ المانع للصورة أن تكون عقلاً بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء. فمتى كان هذا الشيء في وجوده غير محتاج إلى المادة، كان ذلك الشيء بجوهره عقلاً بالفعل: وتلك حال الأول»[٢].

وقال في موضع آخر: «ويجب إذا كنا نحن ملتبسين بالمادة، كانت هي السبب في أن صارت جواهرنا جوهراً يبعد عن الجوهر الأول، إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق. وذلك أن كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير أقرب إليه عقلاً بالفعل. وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون»[٣].

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٤٧.

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٦.

(٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥١.

أما ابن سينا فقد ذهب إلى أنَّ «النفس ما دامت ملابسة للهيولي لا تعرف مجرد ذاتها ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها وهي مجردة. فإذا تجردت وزال عنها هذا العوق فحينئذ تعرف ذاتها وصفاتها الخاصة بها»[1].

و ـ التصور الكلامي للذات والصفات:

يرفض ابن السيد رأي المجسِّمة[2] في هذه القضية، والذي يجعل من الله جوهراً وأعراضاً معاً، ويكفّرهم في قولهم «لأنهم جعلوا الباري تعالى حاملاً ومحمولاً وجوهراً تتعلق به الصفات والأعراض[3]. كما يرفض أيضاً رأي المعتزلة القائل بنفي الصفات عن الله[4]، إذ ذهبوا إلى أنَّ الله عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة ويرى أنَّ الأصل الذي بَنت عليه المعتزلة رأيها أصلٌ فاسدٌ تأسس على القول بأنَّ صفات الله محدثة[5]. ولقد انتهى هؤلاء جميعاً إلى مخالفة نصوص

---

(١) ابن سينا: التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، القاهرة، ص ٢٣.

(٢) إن المجسِّمة قالوا: إنَّ في ذاته سبحانه حوادث كثيرة مثل الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، والكتب المنزَّلة على الرسل عليهم السلام، والقصص والوعد والوعيد والأحكام، ومن ذلك التسمعات والتبصرات فيما يجوز أن يسمع ويبصر والايجاد والإعدام».
الشهرستاني: الملل والنحل، المطبعة الأدبية، مصر، ١٣١٧هـ جـ ٢، ص ١٤٧، ١٤٨.

(٣) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٤٣.

(٤) الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا هو عالم بذاته، وقادر بذاته، وحي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة، ومعان قائمة به لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الألوهية».
الشهرستاني: الملل والنحل، ج ٢، ص ٥٥.

(٥) قالت المعتزلة بقدم الصفات ما عدا (الكلام) والأرادة والعلم فإنها محدثة «والذي يدل على حدوث كلام الذي يثبت أنه كلام، له أن كلاماً على ما قدمناه لا يكون إلاَّ حروفاً منظومةً وأصواتاً مقطوعة وقد ثبت فيما هذه حاله أنه محدث، لجواز العدم عليه».

شرعية صرحت بإثبات الصفات، ويمتزج في رد ابن السيد التحليل الجدلي والأدلة الدينية. يقول: «وإن قال قائل: فمن أين صحَّحتم قولكم وأبطلتم قول خصومكم من المعتزلة أنه عالم بلا علم، قادر بلا قدرة، ونحو ذلك. . . فالجواب أنَّا إنما قلنا أن قولنا هو الصحيح لأن قولنا مبنيٌّ على أصل صحيح يجوز أن يوصف الله تعالى به، وقولهم مبني على أصل فاسد و أنَّ صفات الله محدثة، وهو أمر يبطله السماع والعقل، وأيضاً فإنَّ نصوص الشرع تصحح قولنا وتبطل قولهم لأن الله تعالى قد أثبت لنفسه علماً في نص القرآن وتواترت الأخبار عن النبي ﷺ بأن له قدرة وإرادة ونحو ذلك مما لا تقدر المعتزلة على دفعه»[1].

والحقيقة أن المعتزلة قد نفت الصفات عن الله لأنه لو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الألوهية[2]».

لقد عالج ابن السيد مسألة الصفات من خلال مفهومين: الأول هو صفة الفعل كقولنا: خالق، رازق وهذه صفاتٌ قديمةٌ مثبتةٌ لله تعالى والثاني: ذات الفعل كقولنا، مخلوقٌ، مرزوقٌ وهذه أشياءٌ محدثةٌ[3].

= القاضي عبد الجبار: المغني، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦١، ج٧ ص ٧٤، أمَّا عن حدوث الأرادة والعلم فقد قال القاضي عبد الجبار. «اعلم أن ما قدمناه من الأدلة في أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم، او اكثرها على أنه لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة».

القاضي عبد الجبار: المغني، تحقيق جورج قنواتي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، بلا تاريخ، ج ٦، ص ١٣٧.

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٤٤.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢، ص ٥٥.

(٣) «فصفات الأفعال: خالق، رازق فالقول فيها إنَّ الباري تعالى لم يزل موصوفاً بها لأنه يستحيل أنَّ يكون الباري تعالى في الأزل غير خالق، وغير رازق ثم صار كذلك، وإنما المحدثات الخلق والرزق، والمرزوق».

ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٤٥.

وقد خالف ماذهب إليه بعض مفكري المعتزلة من القول بأنَّ لقدرة الله حدوداً فقال: إنَّ قدرة الله ليس لها حد معين ولا هي متعلقة فحسب بما نسميه صلاحاً فالله يفعل ما يريد[1] وهو «قدير على غير ما أجرى العادة به»[2] ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكوننّ من الجاهلين﴾[3].

---

(١) يرى (النظام) من المعتزلة «أنَّ الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست هي مقدورة للباري تعالى خلافاً لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها ولكنه لا يفعلها لأنها قبيحة».

الشهرستاني: الملل والنحل، ج٢، ص ٦٧.

(٢) ابن السيد البطليوسي: التنبيه على أسباب الاختلاف، ص ٢

(٣) سورة: الأنعام، آية ٣٥.

الفصل الثاني

الله والعالم

يرى كثير من الباحثين أن آراء الفلاسفة المسلمين في هذه القضية قد تأثرت بآراء الفلاسفة اليونان، وبخاصة أرسطو وأفلاطون وأفلوطين فنظرية العليّة أو السببية من وضع أرسطو، وواجب الوجود عند ابن سينا هو السبب الأول أو العلة الأولى عند أرسطو. . . أمّا نظرية الفيض أو الصدور فتفسر وجود العالم بأنه فيض أو صدور عن الواحد البسيط.

وترجع هذه النظرية كما هو معروف إلى أفلوطين [1]. ويمكننا تحديد المبادىء التي استند عليها ابن السيد، في هذا الصدد على النحو التالي:

١ـ الاستناد إلى النظام العشري الرياضي ونظام الدوائر في تفسير عملية الخلق، مما يبرز تأثير الفيثاغورية ورسائل إخوان الصفا في آرائه[2].

٢ـ الاستناد إلى نظرية الفيض في تفسير انبثاق العالم عن الخالق.

٣ـ القول بنظرية العقول العشرة والتوقف عند العقل العاشر الذي صدرت عنه الموجودات المحسوسة.

«أول موجود أوجده وأبدعه تعالى الموجودات التي يسمونها الثواني، ويسمونها العقول المجردة عن المادة وهي تسعة على عدد الآحاد التسعة، ترتبت في الوجود عنده كمراتب الأعداد: أول، ثاني، وثالث إلى التاسع الذي

---

(١) د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي، دار الحرية للطباعة بغداد، ١٩٧٥، ص ١٠، ١١، وانظر أيضاً: د. جميل صليبا: من افلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بلا تاريخ ز، ط٤، ص ٨٢ وانظر أيضاً (ص ١٥٠) من هذه الرسالة.

(٢) انظر ص ١٦٨ من هذه الرسالة.

هو نهايتها كما صار التاسع من العدد نهاية الآحاد»[1]

ويستعمل ابن السيد كلمات «الإبداع» و «الإيجاد» و «الخلق» و «الانبثاق» في هذا المجال دون أن يستقر على لفظ بعينه، مع أنه يفرق أحياناً بين المُبدَع والمُكَوَّن [2]«فالإبداع» كما يبدو ويشمل دائرة العقول العشرة بينما يشمل «التكوين» عالم الكون والفساد [3]. ونجد هذا التفريق عند (الفارابي) من قبل إذ يرى أنَّ الابداع «تحقيق خلق الكائنات من العدم الصرف ثم أزلية الخلق والمحافظة على دوام الكون وأبديته. لأن الإبداع إيجاد شيء لا عن شيء دفعة[4].

ويرى ابن السيد بالمثل أن هذا الخلق قد تم دفعة واحدة وبلا زمان أو مكان أو حركة [5]فالمكان والزمان والحركة مقولات مسلوبة عن عالم المعقول في الوقت الذي تُشكِّل فيه لحمة العالم المادي، والعقول التسعة السابقة عقوّل مَجردةً عن المادة. ويَفْضُلُ كلُّ عقلٍ سابقٍ العقلَ الذي يلحق به من حيث الرتبة والأهمية، ومن ثم فإن أكمل العقول وأفضلها العقل الأول لأنه لا حاجة به إلاّ لأن يعقل مبدعه، بينما تحتاج العقول الأخرى لأن تعقل ما سبقها من عقول، وتُشكِّل العقول التسعة الأولى دائرة منفصلة ذات مجال روحاني خالص موكله بعالم الأفلاك التسعة.

«ولَمّا كان هو (أي الله) الذي أفاض الموجودات وأعطى كل موجود قسطه من الوجود ولم تَجُزْ في الحكمة أنْ تكون كلها في مرتبة واحدة، صار بعضها أرفع من بعض وبعضها أحط من بعض وصار وجود أقربها مرتبة منه علة لوجود

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢١.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٥.

(٣) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٢.

(٤) د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي، ص ١٥، ١٦.

(٥) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٦.

أبعدها[1]». أمّا العقل العاشر ويسمى «العقل الفعال» فقد جاء بطريق الفيض، واجتمعت فيه قوة العقول التسعة السابقة وعنده انقطع الفيض، فالعقل العاشر مبدأ الموجودات المادية، وعلة الوجود المحسوس. يقول ابن السيد· «يلي مرتبة هذه الثواني التسعة في الوجود مرتبة العقل الموكّل بعالم العناصر وهو الذي يسمونه العقل الفعّال وهو يوافق الموجودات الثواني في أنه عقل مجرد عن المادة مثلها. . . وقد ذكروا أنَّ فيض العقول المجردة انقطع عند العقل الفعال[2]»

ولهذا العقل أهمية كبرى في النظام الكوني فعنه يصدر عالم العناصر والموجودات الطبيعية كما أنه مصدر للعقل والمعرفة بالنسبة للموجودات الناطقة في العالم المحسوس. إذ «تسري قوته في الأجرام الناطقة التي دون فلك القمر كما يسري نور الشمس وعنه يحصل النطق في كل مكّون مستعد لقبول القوة الناطقة وكل ما تجوهر في الموجودات الطبيعية فبمرتبته يلحق» [3].

أما الإنسان فإن «أقصى كماله أن يلحق بالمرتبة العاشرة وهي مرتبة العقل الفعال»[4].

والنفس النبوية وهي أرقى النفوس ـ فتمتح من معين هذا العقلِ الإلهامات والوحي، فمن خصائصها «تلقي الوحي والإلهام والأتصال بالعقل الفعال[5]». يستخدم ابن السيد الأسلوب الرياضي في تمثيل الفيض وبيان تسلسله عن الواحد مع أن الباري لا يمكن تشبيهه بشيء على الإطلاق فإذا كان التمثيل للفهم والتوضيح جاز القول بأنَّ «أقرب ما يُمثَّل به وجود الموجودات

---

(1) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٠.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢١.

(٣) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢١.

(٤) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٣.

(٥) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٦.

عنه تعالى وجود الأعداد عن الواحد، وإنْ كان الباري تعالى لا يجوز أن يشبّه بشيء وكذلك سائر صفاته وافعاله ولكنه على جهة التقريب، فكما أن الثلاثة لا توجد عن الواحد إلاّ بتوسط الاثنين وكذلك الأربعة لا توجد إلاّ بتوسط الثلاثة والاثنين وكذلك سائر الأعداد، ولهذا صار وجود الثلاثة والاثنين وكذلك سائر الأعداد، ولهذا صار وجود كل واحد علة لوجود ما بعده مع كون الواحد علة لوجود جميعها»[1].

ومن هنا تتبين أهمية وجود «الواحد» في النظام العددي فلولاه ما وجد العدد، وإذا ارتفع الواحد بطل ما بعده، بينما يمكن للواحد أنّ يوجد دون وجود الأعداد الأخرى. ومعنى هذا أن الأعداد تفتقر في وجودها إلى الواحد، بينما يستغني الواحد في وجوده عنها، وبالقياس على هذا فإنّ الموجودات تفتقر في وجودها إلى الباري تعالى، أمّا الباري نفسه فغني عن سائر الموجودات.

إنّ وجود الله وجود مطلق، ووجود الموجودات وجود مضاف، ويعني ابن السيد بذلك أنّ وجود الله قائم بذاته، غني عن الموجودات، في حين أنها تفتقر إليه، ووجودها مستمد من وجوده. يقول ابن السيد في ذلك «وكما أنّ وجود الواحد وجود مطلق أعني أنه «يحتاج في وجوده إلى غيره، ووجود الأعداد كلها وجـود مضاف أعني أنها غير مستقلة بأنفسها في وجودها لأنّ وجودها بوجود الواحد كذلك الباري تعالى وجود مطلق لأنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره، ووجود الموجودات كلها وجود مضاف لأنّ وجودها مقتبس من وجوده وفائض عنه»[2].

وكما لا يحتاج وجود الأعداد وتكوّنها عن الواحد إلى زمان كذلك فإنّ وجود الموجودات عن الباري تعالى بغير زمان ويقول ابن السيد في هذا الصدد: «وكما أنّ الأعداد كلها اقتبست الوجود من الواحد من غير حركة ولا زمان ولا

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٠.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٦.

مكان ولم يحتج الواحد في إيجادها بغير حركة وبغير زمان وبغير مكان وبغير أدوات ومن غير أن يحتاج في إيجادها إلى شيء غيره. وكما أنَّ الواحد لا يقتصر بأنه تقدم الأعداد بالزمان، ولا يبطل ذلك أنْ تكون الأعداد محدثة عنه فكذلك الباري سبحانه وتعالى لا يوصف بأنه تقدم العالم ولا يبطل أنَّ يكون العالم محدثاً عنه كما أنَّ الواحد لا يتغير عن الوحدانية بكثرة ما حدث من الأعداد عنه ولم يوجب ذلك تكثُّراً في ذاته ولا استحالة في جوهره فكذلك حدوث العالم وكثرته لا توجب تغير الباري تعالى عن وحدانيته ولا تكثراً في ذاته[1].

إنَّ صدور العالم عن الله بهذا النحو هو من الأفكار التي طرحها عدد غير قليل من الفلاسفة في الإسلام، فقد قال الفارابي إنه: «يفيض عن الأول وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة. فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول. . . . وفيما يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث»[2]. وهكذا يتسلسل فيض العقول العشرة عن طريق تعقل كل عقل لذاته وللأول حيث يصدر عقل آخر.

أمَّا ابن سينا، فقد تحدث عن هذه النظرية في أكثر كتبه[3] واستخدم في شرحها مفاهيم ونصوصاً كالحديث الذي يقول: «إن أول ما خلق الله تعالى العقل، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال فبعزتي ما خلقت

---

(١) ابن السيد البطليوسي، الحدائق، نفس الصفحة السابقة.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، بيروت دار المشرق، ١٩٦٨، ط٢، ص ٦١.

(٣) انظر ابن سينا: التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٠٠، أيضاً، ابن سينا النجاة، الناشر محيي الدين صبري الكردي، ط١، ١٩٨٣، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٧، أيضاً: ابن سينا: مجموع رسائل الشيخ الرئيس، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ط١، ١٣٥٤ هـ الرسالة العرشية، ص ١٥.

أعز منك، فبك أعطي وبك آخذ، وبك أثيب وبك أعاقب».

ثم يقول: «هذا العقل له ثلاثة تعقلات: أحدهما أنه يعقل خالقه تعالى، والثاني: أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى، والثالث: أنه يعقل كونه ممكناً لذاته، فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقل آخر، كحصول السراج من سراج آخر وحصلت من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس، هي أيضاً جوهر روحاني كالعقل إلاّ أنها في الترتيب دونه.

وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الأقصى وهو العرش بلسان الشرع. فتعلق تلك النفس بذلك الجسم فتلك النفس هي النفس الكلية المحركة للفلك الأقصى كما تُحرك نفسُنا جسَمنا. ثم حصل من العقل الثاني عقل ونفس وجسم. فالجسم هو الفلك الثاني وهو فلك الثوابت، وهو الكرسي بلسان الشرع وتعلقت النفس الثانية بهذا الفلك.

هكذا حصل من كلٍ عقلٌ ونفسٌ وجسمٌ إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر الذي حصل منه العالم العنصري. والعناصر أربعة: الماء والنار والهواء والأرض. ومنها حصلت المواليد الأربعة وهي المعادن والنبات والحيوان والإنسان[1]. ولقد سلك ابن السيد نفس الطريق الذي سلكه ابن سينا في ترتيب الموجودات عن الواحد إلاّ أنه لم يخض مثله في التفاصيل.

إنّ خلق الموجودات قد تم بواسطة العقل العاشر الذي تكثفّت فيه قوة العقول التسعة، وعنه انبثقت سائر الموجودات بفضل القوة السارية إليه من الباري تعالى عبر العقول التسعة التي يطلق عليها ابن السيد اسم «الثواني التسعة». وسريان هذه الوحدة من الباري إلى الموجودات هو الذي أعطى كل موجود هويته وصورة يتخصص بها عن سائر الموجودات، وتُعَدُّ هذه الفكرة من

(١) النفس البشرية عند ابن سينا. نصوص جمعها د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨، من رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص ٣٥، ٣٦.

الأفكار الرئيسية التي تتكرر في كتابات ابن السيد [1].

فكما أنَّ قوة الواحد تسري في جميع الأعداد فإن الوحدة الإِلْهية تتخلل الموجودات وتعطيها صورة وجودية يتغاير فيها كل موجود عن الآخر. وإذا اعتبر المعتبر وفكر المفكر وجد كل موجود إنَّما حصل موجوداً بأن صارت له ذات يتوحد بها وينفصل عن غيره وتلك الوحدة التي تهوّى بها وتوحَّد إنَّما سرت إليه من الباري تعالى بواسطة ما بينه وبين الموجودات، وتلك الوحدة هي هويته وصورته التي بها قوامه وتمَصُّره فمتى فارقته تلك الوحدة عَدِم، فسريان الوحدة من الباري تعالى للأشياء هو الذي كوَّنها وأفضى وجودها على مراتبها وصيَّر بعضها عللاً لبعض»[2].

تتضح في هذا النص الفكرة الصوفية التي اعتنقها ابن السَيد وهي أن العالم ليس مجرد صنعة الله فقط لكنَّ فيه أثراً إلْهياً أيضاً أو روحاً إلْهية مبثوثةً في كل موجود وهي التي تحافظ على وجوده وديمومته.

لا شك أنَّ «الفيض» الذي نتج عنه العالم هو الذي أوحى لابن السيد بهذا المفهوم، فالذي يفيض لا بد أن يحمل معه شيئاً من خصائص المصدر الذي فاض عنه. وحتى لا تُحمل آراء ابن السيد على محمل آخر فيظن به أنه من القائلين بوحدة الوجود حيث يصير العالم مظهراً خارجياً للذات الإلْهية التي تتخلله، فإنه يقول: إن الله موجود في العالم، لكن وجوده معنوي، روحي، من غير تشبيه أو تمثيل فـ «الله مباين للعالم من جميع الجهات لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئاً مباينة لا يقتضي تحيزاً بمكان وانفصالاً، وأنه موجود مع كل شيء وجوداً لا يقتضي ممازجة واتصالاً، بل صفةً جليةً وصفيةً لا تحيط بها العقول، وإنما يُعلم ذلك بما تدل عليه الدلائل من غير تصور ولا تمثيل كسائر صفاته

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، الصفحات، ٢٥، ٣٥، ٣٧، ٣٩.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٧.

التي تثبت ولا تكيُّف»[1]. ويمضي ابن السيد فيرد على كل الأقوال التي زعمت أن الله حالٌ في العالم ويذكر في هذا الصدد الفيلسوف اليوناني «تاليس[2]» الذي زعم أن الله «ثابت في الأشياء» «وزينون[3]» الذي رأى أن كرة العالم هي الله وأن المعلول هو العلة».

وخلاصة النقد الذي وجهه فيلسوفنا لآراء هؤلاء وهي أن يلزم من أقوالهم أن يكون الباري تعالى «محمولاً في غيره لأن كل صورة مفتقرة إلى موضوع يحملها ويلزم من ذلك أن يكون العالم قديماً وتبطل دلائل الحدوث»[4]. وهكذا يرفض ابن السيد أن يكون العالم جزءاً من الله أو أن يكون الله حالاً في العالم إذ يترتب عليه أن ينطبق على الله ما ينطبق على المادة من تحول وتغير، وزمان ومكان وأن يختلط الجوهر بالمادة وهذا يتنافى مع تفرد الذات ومباينتها للعالم.

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٨.

(٢) «يشير أفلاطون إلى مذهب طاليس في (القوانين) دون ذكر اسمه في العبارة «المشهورة» جميع الأشياء مملوءة بالآلهة... ولكن أرسطو يصرح باسمه فينسب إليه هذه العبارة في كتاب النفس» د. أحمد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية، ط١، ١٩٥٤، ص ٥١، من الجائز أن ابن السيد اطلع على ترجمة عربية لكتاب أفلاطون (القوانين) والذي وردت فيه العبارة السابقة (جميع الأشياء مملوءة بالآلهة» وفسرها ابن السيد على أن الله ثابت وموجود في جميع الأشياء.

(٣) يعتنق «زينون» مذهب أستاذه (بارمنيدس) فهو يرى «أن الموجود واحد ومتصل ومطلق ولا يقبل القسمة» انظر: المصدر السابق، ص ١٥٣ وهذا يقترب من التصور الذي كونه ابن السيد عن زينون حيث أنه لم يفصل بين العلة والمعلول واعتبر الله والعالم وجوداً واحداً ثابتاً.

(٤) «ويلزمهم أن يكون الباري واقعاً تحت الأزمنة محتلاً في الأمكنة، في استحالة دائمة، لأن من شأن الهيولي أن يلبس الصورة تارةً ويخلعها تارةً، وأن يكون الباري تعالى تارةً شخصاً، وتارةً نوعاً، وتارةً جنساً، وتارةً فصلاً. وشبه هذا من المحالات... ومثل هؤلاء إنما يعدون من سخفاء الفلاسفة لا من عقلائهم ومن حمقائهم لا في علمائهم». ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٠

ويواصل ابن السيد استخدام الأعداد والنسق الرياضي المنبثق عن الواحد في توضيح عملية الخلق فيقول: «اعلم أن الواحد أصل العدد ومبدؤه وهو علة لوجود العدد وليس بعدد، وكل عدد منسوب إليه منعطف عليه انعطاف آخر الدائرة على أولها. . . وهكذا أبداً تسمى الأعداد بما يسرى إليها من قوة الواحد بواسطة الأعداد التي قبلها، وكلما كملت مراتب الآحاد التسعة استدار العدد استدارة إلى مرتبة الواحد فصارت منه دائرة وهمية، وعلى مقدار بعد ذلك العدد عن الواحد يكون عظم دائرته وصغرها»[1]. وتأتي «النفس» بعد العقل الفعال من حيث الرتبة ضمن منظومة الجواهر المعقولة، وهي تُماثل العقول السابقة في أنها مجردة ومعقولة، وتختلف عنها في أنها تقترن بالبدن، واقترانها بالبدن يحجب عنها رؤية الحقيقة وتأمل المعقولات، بينما يتاح لها ذلك إذا استرشدت بضوء العقل «فإذا أفاض عليها العقل نوره رأت ذاتها وغيرها من المعقولات[2]»، وهذا يعني أن المعارف تفيض على النفس بواسطة العقل الفعال، وأن النفس تفقد صفاءها وقدرتها على التمييز إذا تجاهلت أحكام العقل واشتغلت بمصالح البدن ومطالبه.

يثبت ابن السيد سلّماً آخراً تترتب فيه الموجودات: فـ «الوجود هو المرتبة الأولى وتليها مرتبة «الصورة»، فمرتبة «الجوهر الحامل للصورة». ولهذا الجوهر مرتبتان: الأولى هي الجوهر الحامل لصورة الأفلاك وما فيها وهي الأرفع مكانة والثانية هي مرتبة الجوهر الحامل لصورة الموجودات ويسمى «الهيولي».

والمرتبة الأولى أرقى من الثانية «لأن صورة الأفلاك والكواكب ثابتة في موضوعاتها وهذا الجوهر الآخر صورة غير ثابتة لأنه يلبس الصورة تارة ويخلعها تارةً فهو مستحيل متغير بجملته [3]. . فـ «الهيولي» إذن أحط مراتب الموجودات وأدناها وأول شكل اتخذته هي «الأركان الأربعة» أعني الأرض والماء والهواء والنار ثم

---

(1) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٤، ٣٥.

(2) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٢.

(3) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٣.

لبست شكل «المعادن» بواسطة صور العناصر الأربعة السابقة ثم صور «النبات» بواسطة صور المعادن والعناصر الأربعة السابقة، ثم صورة «الحيوان غير الناطق» بواسطة صورة النبات والمعادن والعناصر الأربعة ثم صورة «الإنسان» بواسطة صورة الحيوان غير الناطق والنبات والمعادن، والعناصر الأربعة. وتعتبر صورة الإنسان أرقى الصور الطبيعية لما به من شوق بفضل ما يتمتع به من معرفة وعلم ـ للاتصال بعالم المعقولات أي بالمصدر الذي صدر عنه وهو العقل الفعّال. فالموجودات بهذا المعنى مثل الدائرة التي يتصل أولها بآخرها وآخر طرفها الإنسان وكمال الإنسان لا يكون بأن يلحق بالعقول الأولى لكن أقصى كماله أن يلحق بالمرتبة العاشرة وهي العقل الفعّال. لا شك أن آراء ابن السيد التي تحدث عنها في ترتيب الموجودات مستفادة من آراء الفارابي وابن سينا في الموضوع ذاته[1].

---

(١) عقد الفارابي فصلاً عن القول في «مراتب الموجودات» والقول في «الموجودات الثواني» و «كيفية صدور الكثير عنه»، بيّن فيه ترتيب الموجودات وكيف صدرت عن طريق الفيض من الأول، انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦١. كما تحدث ابن سينا عن ترتيب الموجودات» بطريق الفيض بصورة مفصلة في كثير من كتبه مستنداً إلى أفكار الفارابي. انظر على سبيل المثال: ابن سينا: النجاة، الناشر محيي الدين صبري الكردي، ط ١، ١٩٣٨، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٧.

ايضاً: ابن سينا: التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي الهيئة المصرية العامة للكتب القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٠٠.

الفصل الثالث

الإنسان

يحتل الإنسان في فلسفة ابن السيد مكانةً ساميةً، إنه الموجود الوحيد الذي تقع عليه تبعية فهم الكون بشقيه: المادي والروحي أما الموجودات الأخرى سواء كانت روحانية أو مادية فليست مطالبة بذلك، فالعقول التسعة ليس لها إلاّ أن تعقل ما قبلها فقط، وهذه عقول روحانية خالصة، والعالم المادي بطبيعته غير عاقل. أما الإنسان فهو الكائن الوحيد الذي يعقل ما دونه وما فوقه، ويتسامى عن وجوده المادي ليرقى إلى «العلة الأولى»[1]، ولهذا أطلق عليه ابن السيد هذه التسمية الدالة «العالم الأصغر»[2].

نظرية العالم الأصغر:

يفصل الإنسان، أو بمعنى آخر يربط بين عالمين متمايزين: عالم الحس، وعالم العقل [3] وبالرغم أنه يقع في آخر سلسلة الموجودات الطبيعية حيث

---

(١) «كل موجود يوصف بالنطق فإن تجوهره لا يكمل إلا أن يعقل السبب الأول الذي انبعثت عنه الموجودات. . . ولا يحتاج موجوداً من هذه الموجودات الناطقة في تكميل جوهرها إلى أن يعقل ما هو دونه في المرتبة إلا الإنسان وحده فإنه يحتاج في تكميل تجوهره إلى أن يعقل ما دونه في الشرف كما يحتاج أن يعقل ما فوقه، ولذلك احتاج في كمال تجوهره أن يعقل جميع الموجودات». ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٠.

(٢) «وخلق الله عز وجل الإنسان آخر المخلوقات وجمع ما في خلقته جميع ما في العالم فصار مختصراً منه، ولذلك سمي العالم الأصغر وقيل: إنه مختصر من اللوح المحفوظ».
ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٢.

(٣) «فصار الإنسان حداً بين عالم العقل وعالم الحس»
ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٣.

سبقته من حيث التكوين موجودات أخرى هي : الهيولي ، والنار، والهواء، والماء والأرض، والمعادن، والنبات، والحيوان، إلا أنه أول الموجودات العقلية الطبيعية، وهو يفضلُها بالرتبة والشرف. والإنسان إمّا أنْ يعرف واجبه أو يشعر بقيمته ويسموه، وشرف انتسابه إلى العالم الأعلى، وإمّا أن يعرف واجبه ويشعر بقيمته ويسموه، وشرف انتسابه إلى العالم الأعلى، وإمّا أن ينحط فيستغرق في شهواته المادية ويلحق بالعالم الأسفل

أنت وسط بين ضدين يا إن
سان رُكبت صورة في هيولا
إن عصيت الهوى علوت علواً
أو إن أطعت الهوى سفلت سفولاً

لقد سمي الإنسان «العالم الأصغر» لأنَّ الله «جمع في خلقته جميع ما في العالم الأكبر، وصار مهيئاً بفطرته الفاضلة، مستعداً بقوته العاقلة لأن يتصور جميع ما في العالم الأكبر»[1] «العالم إنسان كبير والإنسان عالم صغير»[2]، ويفهم من هذا أنَّ الإنسان قادر على استحضار جميع صور العالم في ذهنه وفهمها. ويشتمل تركيبه على روح العالم ومادته، إنه أدق الموجودات صنعةً، وأكثرها نظاماً، لذا صار سيد الموجودات الطبيعية[3] وسعادة الإنسان تنبني على هذا المفهوم، فإن فهم دوره في العالم وموقعه بين الموجودات نجا وسعد، وإن جهل ذاته واستغرق في الماديات طال شقاؤه، وبهذا تصير السعادة الإنسانية نوعاً من الإكتساب، وجهداً عقلياً دائباً.

تعتبر أفكار ابن السيد حول الإنسان امتداداً لآراء «إخوان الصفاء» الذين

---

(١) ابن السيد البطليوسي : الحدائق، ص ٣٢.
(٢) المصدر السابق، ص ٤٩.
(٣) «يعتبر الإنسان من أغرب المخلوقات صنعة وأكثرها أعجوبة».
ابن السيد البطليوسي : الحدائق، ص ٣٣.

قرّروا الأفكار ذاتها مما يدل على أن ابن السيد قد استفاد من آرائهم وقبس منها فقد صرّح إخوان الصفا بأن الإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير، وأنّ الله سبحانه وتعالى أراد أن يختصر عظمة الكون في ذات الإنسان، وهذا المختصر هو النفس الأنسانية، فالإنسان عندهم دقيق الصنعة، عظيم الشأن لأنه فيض من فيوضات الله[1]. لا شك أن القرآن الكريم كان مصدر إلهام لمثل هذه الفلسفات التي قالت بسمو الإنسان ودقة صنعته، فقد حفلت آيات قرآنية كثيرة بهذا المفهوم: مثل الآية ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾[2] والآية ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾[3]. وما من شك أن الفيلسوف الصوفي الشيخ «محيي الدين بن عربي» قد متح من فلسفة ابن السيد وطوّر أفكاراً مقتبسة منها، وأصبحت هذه الأفكار دعامات أساسية في فلسفة الشيخ المتصوف[4]. فقد نادى ابن عربي بفكرة الإنسان الكامل وخلافته في الأرض، وقد أصبح هذا الإنسان جامعاً لحقائق العالم حتى أن ابن عربي

---

(١) جاء في رسائل إخوان الصفا: أنَّ الباري تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم، وصّوره أكمل صورة، وجعل صورته مرآة لنفسه، ليتراءى فيها صورة العالم الكبير. وذلك أن الباري، جل جلاله، لمّا أراد أن يطلع النفس الإنسانية على خزائن علومه، ويشهدها العالم بأسره، علم أنَّ العالم واسع كبير، وليس في طاقة الإنسان أن يدور في العالم ويشاهده كله لقصر عمره وطول عمران العالم فرأى من الحكمة أن يخلق لها عالماً صغيراً مختصراً من العالم الكبير وصوّر في العالم الصغير جميع ما في العالم الكبير».

رسائل إخوان الصفا، دار بيروت ودار صادر للنشر، ج٢، ص ٤٦٢ وجاء أيضاً: «واعلم أيها الأخ البار الرحيم، أيدك الله وإيانا بروح منه، أن العالم الذي سميناه إنساناً كبيراً، في أجزائه ومجاري أموره أمثلة وتشبيهات دالات على مجاري أحكام العالم الذي هو إنسان صغير». رسائل إخوان الصفا: دار بيروت، دار صادر للنشر ١٩٥٧، ج٣، ص ٢١٤. انظر أيضاً ص: ١٦٨ من هذه الرسالة لتبين أثر إخوان الصفا في فلسفة ابن السيد.

(٢) سورة التين، آية: ٤.

(٣) سورة البقرة، آية: ٣٠.

(٤) انظر ص ١٧٦. من هذه الرسالة لتبيين أثر ابن السيد في فلسفة ابن عربي.

يرى أنّ في الإنسان قبساً الهياً وأن في العالم قبس من روح الإنسان، وبذا يكون في الإنسان طبيعتان: إلهية وناسوتية، والطبيعة بمختلف موجوداتها مسخّرة لخدمة هذا الإنسان، وما ذلك إلا لأن الله خلق آدم على صورته وهذا يدل على سمو الإنسان ورفعة قدره، ويظل العالم قائماً ما ظل الإنسان الكامل موجوداً فيه، فهو علة بقاء العالم[1].

(1) جاء في فصوص الحكم، ص ٤٩ « . . فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم «بالإنسان الكبير».

وجاء أيضاً ص. «٥٥». فسمي هذا المذكور إنساناً وخليفة أمّا إنسانيته فلعموم نشأته وحصره الحقائق كلها وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر. . . وهو الإنسان الحادث الأزلي والنشؤ الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة، قيام العالم بوجوده. . . ولا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل».

وجاء في شروح محقق فصوص الحكم «في الإنسان ناحيتان ناحية حادثة وهي ما يتصل منه بالصورة البدنية العنصرية وناحية أزلية أبدية وهي ما يتصل منه بالجانب الإلٰهي. فهو حق، وخلق، وقديم وحادث. . هذه من أجل أن فيه الناحيتين اللاهوتية والناسوتية. . . أمّا كون الإنسان «الكلمة الفاصلة الجامعة فلأنه يقف حداً فاصلاً بين الله والعالم لأنه صورة الله والعالم هو المرآة التي تنعكس عليها هذه الصورة، والله هو الذات التي الإنسان صورة لها. . . وليس الإنسان الكامل ـ هو العلة الغائية من الوجود فحسب بل هو الحافظ للوجود والسبب في استمراره».

ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ، جـ٢، ص ١٢.

«النفس»

طبيعة النفس :

يعرّف ابن السيد النفس بأنها «جوهر باق لا ينحل بانحلال الأجسام، وأنها عند مفارقتها للجسم تكون في نهاية الكمال والتمام إلاّ أن تكون لها أعمال قبيحة فتبقى معذبة»[1].

«فالنفس حية بالطبع لأن في طبعها قبول العلوم والمعارف»[2] فهي حية بالطبع ميتة بالعرض، والجسم ميت بالطبع حي بالعرض وعند الموت تعود النفس إلى طبيعتها وهي الحياة وتتخلص من الموت الذي لزمها مع البدن، والنفس عنده علة للثواب والعقاب الذي يلحق بها، و «الجسم دونها موات لا يقع عليه تكليف»[3] ومن ثم فإن مصيرها الأخروي يرتبط بما اقترفته في الحياة الدنيا من أعمال، وهذا يعني أنها قد تعيش معذبة وقد تعيش سعيدة «إلاّ أن تكون لها أعمال قبيحة فتبقى معذبة»[4].

يرى ابن السيد أن الروح الذي تحدثت عنه الشرائع ليس إلا النفس التي تكلم عنها الفلاسفة[5]. والأسماء لا يلتفت إليها إنما يلتفت إلى المعاني[6].

تقع النفس في عالم المعقول وتلي العقل الفعال من حيث الرتبة وتماثل العقول المجردة من حيث أنها «ليست بجسم» كما تختلف عنها « في أنها توجد مع الجسم»، وقد أكسبها ذلك شقاءً وظلاماً لأن طبيعة الجسم تختلف

---

(١) ابن السيد البطليوسي : شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، ص ١٥٧ .

(٢) ابن السيد البطليوسي : الحدائق، ص ٥٣

(٣) ابن السيد البطليوسي : شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، ص ٢٠٠ .

(٤) شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، ص ١٥٧ .

(٥) شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، ص ١٥٧ .

(٦) «فكأن الشيء الذي يسمى في الفلسفة نفساً هو المسمى في الشرائع روحاً».
ابن السيد البطليوسي : الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، ص ٤٣ .

عن طبيعتها مما يحجب عنها صور العالم العقلي الذي صدرت عنه ولا يمكنها أن تستعيد سعادتها إلّا إذا تجردت عن العالم المادي واستضاءت بضوء العقل و «هي في ذلك بمنزلة رجل حصل في ظلمة فهو لا يرى جسمه ولا غيره فإذا أضاء له الجو وسرى في عينه نور الشمس رأى حينئذ جسده وما حوله من المجسمات، كذلك النفس تمنعها ظلمة الجسم من رؤية ذاتها ورؤية الصور العقلية المجردة فإذا أفاض عليها العقل نوره رأت ذاتها وغيرها من المعقولات»[1].

واضح أن ابن السيد قد تأثر بآراء أفلاطون والفارابي وابن سينا في النفس، وما يتعلق بطبيعتها، والأصل الذي صدرت عنه، وعذابها في اقترانها بالجسم وعدم رؤيتها للحقائق آنداك كما تتلامح أسطورة الكهف التي ذكرها أفلاطون في الجمهورية[2] واضحة في كتابات ابن السيد مما يجعل رأيه في النفس أفلاطونياً.

مراتب النفس:

يُجمل ابن السيد آراء من تقدموه من الفلاسفة في مراتب النفس في رأيين: يقول الأول بأن للنفس اثني عشرة مرتبة، تسعة للأفلاك وثلاثة لما تحت القمر، وهي النفس النباتية، والحيوانية والناطقة، ويقول الثاني: إن للنفس خمس عشرة مرتبة أدناها مرتبة النفس النباتية ثم تتسامى النفوس بعد ذلك فتظهر مرتبة النفس الحيوانية والنفس الناطقة والنفس الفلسفية والنفس النبوية. وتقع النفس الكلية في أعلى السلم.

وهذه نبذة عن أهم هذه المراتب:

١ ـ النفس النباتية (الشهوانية): من صفات هذه النفس طلب الغذاء والتلذذ

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٢.

(٢) أفلاطون: جمهورية أفلاطون، نقلها إلى العربية حنا خباز، دار القلم بيروت، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٢٠٥.

بوجوده والألم لفقده، ووظيفتها حفظ الشخص عن طريق الغذاء، وحفظ النـوع عن طريق التناسل والتكاثر، ومن ثم فإنها تقوم بجميع الوظائف المتصلة بهذا، من هضم الغذاء، وامتصاص له، ونمو وإخراج

٢ ـ النفس الحيوانية (الغضبية): ويسمى ابن السيد هذه النفس في مواضع أخرى بالنفس «البهيمية» و «الشيطانية» و «والأمّارة بالسوء» لأنها تأمر بمساوىء الأخلاق والقبائح[1]. ومن خواصها: شهوة النكاح والرئاسة والغلبة وهي تقود الحركة الآلية والاختيارية كما أنها توجه الحواس الخمس.

٣ـ النفس الإنسانية (الناطقة): ويسميها ابن السيد أحياناً بالنفس العاقلة أو «الملكية» التي تأمر بمحاسن الأخلاق وتحض على الفضائل ومن سماتها ووظائفها: الرويّة والفكر ومحبة العلم والمعرفة.

٤ـ النفس الحكمية (الفلسفية): يسند ابن السيد إلى هذه النفس مجموعة من الوظائف التي تتعلق بالنشاط الفلسفي مثل: الوقوف على حقائق الأمور وأسبابها وعللها، وبيان كيفية انبثاق الموجودات عن الواحد؟ وهل العالم أزلي أم محدث؟ وما الواجب؟ وما الممكن؟ وما الممتنع؟ وما الفرق بين المُبدَع والمكّون، وكيف صار المُبدَع واسطة بين الأزلي والمكوّن... الخ.[3]

٥ـ النفس النبوية: تتميز هذه النفس بالقدرة على الاتصال بالعقل الفعّال، وتلقي الوحي والإلهام منه وتعتبر هذه النفس أرقى النفوس إطلاقاً لأن أصحابها من ذوي الفطر الفائقة والقدرات المكتملة على ممارسة الفضائل. ووظيفتها تقويم ما انحرف من سيرة النفوس ولا تعتمد في هذا على مقاييس عقلية أو

---

(١) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٩٩،
وانظر أيضاً ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٤.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٢.

(٣) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٥.

مقدمات منطقية عقلية إذ النبوة شيء فطري لا يعتمد على الخبرة والاكتساب.

٦ـ النفس الكلية: يميل ابن السيد إلى القول بوجود نفس كلية، لكنه لم يوضح بجلاء رأيه في هذه النفس من حيث علاقتها بالنفس الإنسانية، وخلاصة ما ذهب إليه هو القول بأنها تقع في مرتبة أدنى مباشرة من مرتبة العقل الفعّال[١]، ومن ثم فإن المعارف تهبط من النفس الكلية إلى العالم الأرضي، أعني النفس الإنسانية، فالنفس الكلية مصدر المعرفة. فالباري «لما أبدع العقل الكلي أفاض عليه صور الأشياء التي شاء اتخاذها دفعة واحدة بلا زمان، ولا حركة وأفاضها العقل الكلي على النفس الكلية دفعة واحدة أيضاً بلا زمان، وأفاضتها النفس الكلية على الهيولي بالزمان وواسطة حركة الفلك إذ لم يكن في قوة الهيولي أن تقبلها كلها دفعة وإنما تقبلها على المعاقبة» ويعني ابن السيد بالفيض الخلق على دفعة واحدة وبدون توقف، لأن التوقف نقص، والفيض تمّ ابتداء من الله وعبر وسائط هي العقول العشرة مروراً بالنفس الكلية إلى النفس الإنسانية[٢].

---

(١) «مرتبة هذه النفس عند من أثبتها من الفلاسفة تحت أفق العقل الفعّال، والعقل محيط بها من جميع جهاتها وهي محيطة بكرة الأفلاك».
ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٧

(٢) إن صورة الفيض هذه التي يقول بها ابن السيد مشابهة لما أورده «الفارابي» و «ابن سينا» و «إخوان الصفا» كذلك فإن أفعال الله قد تمت وانتهت منذ الأزل ولا ينتظر منه شيء لأن كل ما له فله دفعة واحدة، وذلك لأن واجب الوجود تام وليس له حال منتظرة وهي فكرة أخذها «ابن سينا» من «أرسطو» و «أفلوطين».

د. فتح الله خليف، مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الرابع، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٣، ص ١٠٠٦، وانظر أيضاً: ابن سينا، النجاة، طبعة القاهرة، ١٩٣٨، ص ٢٥١.

أما الفارابي أستاذ ابن سينا فيثبت الشيء ذاته مبيناً أثر العقل الفعّال في العقل الهيولاني قائلاً «فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقل، شيئاً ما

خلود النفس:

يلحق العدم النفس النباتية والحيوانية، لكن النفس الناطقة حين تتحرر من البدن لا تعدم بعدمه، وإنما هي خالدة، ولابن السيد ثمانية براهين على

= بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر لأن منزلته من العقل الهيولي بمنزلة الشمس من البصر» الفارابي: آرء أهل المدينة الفاضلة' ص ١٠٢.

ويقرر إخوان الصفا الشيء ذاته في الفيض «وذلك أن العقل جوهر روحاني فاض من الله عز وجل... والنفس جوهرة روحانية فاضت من العقل... والهيولي الأولى جوهرة روحاني فاض من النفس» رسائل إخوان الصفا، جـ ٣، ص ١٨٤.

أما أفلوطين «والذي يعتقد بأنه المصدر الذي نقل عنه الفلاسفة المسلمون نظرية الفيض فيقول: «فينبغي أن نعلم أن العلة الأولى يبدع الأشياء بلا تقسيم، أي لم يبدعها واحداً بعد واحد، لكنه يبدعها دفعةً واحدةً كأنها شيء واحد».
عبد الرحمن بدوي: أفلوطين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥، ص ١٧٧.

وفي موطن آخر يقول «أفلوطين»: إن الإنية الأولى فعلت فعلها كله دفعةً واحدةً بغاية الفعل وكان العقل أول مفعول فإنما يعلم فضائل الفاعل الأول شيئاً بعد شيء، وكذلك يفيضها على ما تحته شيئاً بعد شيء. فالعقل يحس بفضائل الفاعل الأول دفعةً واحدةً من غير أن يعلمها في دفعة واحدة ويفيضها على النفس دفعةً بعد دفعةً» المصدر السابق ص ١٨٧.

ومن المرجَّح أن ابن السيد قد اطَّلع على الترجمات الفلسفية لمؤلفات أفلوطين سواء كان ذلك في المشرق أو في الأندلس. والعرب لم يعرفوا لأفلوطين كتاباً فيتذكروه فـ كتابه «التساعات» قد لخص - مع تغيير في الترتيب وتوسع في النص ابتغاء الايضاح - منه أجزاء من «التساعات» الرابعة والخامسة والسادسة وتألف من هذه الخلاصة الممزوجة كتاب أطلق عليه «أثولوجيا أرسطو طاليس».

ومن هذا يبدو أنه نسب إلى أرسطو طاليس، لا إلى صاحبه الحقيقي أفلوطين، كما انتزع منه فصولاً أخرى أصبحت باسم: «رسالة في العلم الإلهي للفارابي»، أي أنه نسب إلى الفارابي مع أنه في الواقع مستخلص من «التساع» الخامس من «تساعات أفلوطين» المصدر السابق، المقدمة، ص ٢.

خلود النفس وقد استخدم فيها مفاهيم فلسفية معروفة مثل: القوة، والفعل، والبسيط والمركب، والجوهر والعرض واستند في بعضها إلى نصوص دينية إسلامية، ويوظف بعض الملاحظات النفسية في البرهنة على مراده، فالعمليات الذهنية التي تتم داخل الإنسان لا يمكن أن تكون إلا لشيء واحد هو النفس. وواضح أن معظم هذه البراهين مستفاد من البراهين التي أتى بها ابن سينا لإثبات خلود النفس ولا نجد عند استعراضها جديداً. إن ميزتها في الحقيقة في جلائها ووضوحها .

١ـ البرهان الأول: يقول ابن السيد أن انغماس الإنسان في الشهوات يمنعه من ممارسة التأمل ومزاولة الحياة الروحية. وتزيد قدرة الإنسان على تصور الحقائق المجردة كلما انسلخ من قيود بدنه، ومن ثم فإن النفس عند الموت تكون أقدر على إدراك الحقائق نظراً لزوال القيد المادي. فإذا علمنا أنه «لا يمكن التمييز والتصور إلا لحي»[1] يثبت لنا من كل هذا أن النفس حية بعد مفارقة الجسم لقد عرفنا هذا البرهان من قبل إذ ذهب الفارابي إلى أن الإنسان كلما انسلخ من الماديات صار جوهره قريباً إلى الله فأصبح تصوّره للحقائق أكثر صفاءً وأعظم كمالاً. وأن هذا التعقل من فعل النفس الإنسان العاقلة[2]. كما أبرز ابن سينا الفكرة ذاتها حين قال:

«النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة، والنفوس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذواتها، لأن عقلية الشيء هي تجريده عن المادة. وإذا لم يكن مجرداً لم يكم معقولاً بل متخيلاً وهذا مما يستدل به على بقاء النفس لأنها

---

(١) ابن السيد البطليوسي. الحدائق، ص ٥١.

(٢) «إذا كنا نحن ملتبسين بالمادة كانت هي السبب في أن صارت جواهرنا يبعد عن الجوهر الأول إذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم».
الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٦.

مجردة عن المادة، وليس قوامها بها كنفوس الحيوانات»[1].

٢ـ البرهان الثاني: يعتمد هذا البرهان على مفهوم القوة والفعل فكل موجود بالقوة لا بد أن يكون موجود آخر بالفعل قد أخرجه من الإمكان إلى الوجود والجسم لا يحيا إلا بفعل مقارنته للنفس إذ إنه ليس حياً بالفعل، لكنه أصبح حياً بفعل النفس التي هي حيةً بالفعل. «وما هو حي بالفعل لا يعدم الحياة»[2]،[3].

٣ـ البرهان الثالث: النفس في حاجة إلى الجسم لتحصل فيها الصور العقلية فإذا تم ذلك بطل اعتماد النفس على الجسم، ومعنى هذا أن الحواس أدوات مرحلية فقط ولا تعتمد عليها النفس بعد مفارقة الجسم.[4]

يعد هذا البرهان جزءاً من البرهان الأول الذي يقضي بأن النفس كلما انسلخت عن البدن صارت أقدر على التصور والتمييز. وقد وردت هذه الفكرة السابقة عند ابن سينا تحت عنوان: «بيان أن النفس لا تقبل الفساد «حيث يقول» . . . إن النفس الإنسانية جوهر لا حاجة له إلى الجسم في قوامها ولا في استحفاظ الصور العقلية ولا في الأفعال الخاصة بها إلا أنه ربما يقوم[5] لها في اكتسابها المعقولات مقام الآلة ثم إذا اكتسبها لم يحتج إليها البتة وأما إذا قويت في ذاتها فقد تبلغ من الكمال ما لا يقع لها حينئذ حاجة عند التعقل

---

(١) ابن سينا: التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص ٨٠.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٥٢.

(٣) «فالحيوان والنبات . . يحتاج إلى كمال آخر هو المبدأ بالفعل وذلك هو النفس وهو الذي كلامنا فيه بل ينبغي أن يكون النفس هو مابه يكون النبات والحيوان بالفعل نباتاً وحيواناً.
ابن سينا: النفس البشرية عند ابن سينا، تحقيق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨، ص ٤٠.

(٤) «النفس الناطقة إذا تجوهرت وحصل لها العقل المستفاد لم تحتج إلى التعلق بالجسم»
ابن السيد البطليوسي، الحدائق، ص ٥٢.

(٥) الضمير عائد على الجسم.

إلى شيء جسماني أو قوة جسمانية . . . . . فليس إذاً فساد البدن يوجب بطلان ذاتها»[1].

٤ـ البرهان الرابع : يرى ابن السيد أن نفوسنا تجد الأشياء الهيولانية مصورة في ذواتها عند مغيب الأشياء المصورة عن حواسنا وكذلك نرى الأشياء في حال نومنا ، وما تراه نفوسنا من ذلك في حالتي اليقظة والنوم إنما هي صور مجردة عن هيولاها فثبت بذلك أن للصور وجودان : وجود في الهيولي ، ووجود خلو عن الهيولي ولولا ذلك لم تتمكن نفوسنا أن تجد صوراً لا في هيولاها ، وإذ ثبت ذلك لم يستنكر وجود الإنسان بعد الموت صورة مجردة من الهيولي ولم يمنع مى ذلك مانع» .[2]

يعتمد هذا البرهان على ملاحظة أنَّ للأشياء وجودين : وجود مشخص محسوس ، ووجود معنوي صوري ، فعندما تغيب الصورة الشخصية عن الإنسان تستطيع النفس استحضار هذه الصورة .

٥ـ البرهان الخامس : يلاحظ أنَّ معارف الإنسان تزيد كلما تقدم به الزمن ويعزى هذا الأمر إما لجسمه أو لنفسه أو إليهما معاً ، فإذا كان نمو المعارف يتبع نمو الجسم لزم منه أنه كلما كان الإنسان ضخماً في الجسم زادت معارفه ، لكن المشاهد أنَّ الجسم قد يكون ضعيفاً نحيلاً والذهن باق على كماله ، وينتج من هذا أنَّ المعارف تتبع النفس وحدها ، وما جسم الإنسان وحواسه إلا واسطة فقط .[3]

---

(١) ابن سينا : مجموع رسائل الشيخ الرئيس ، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية ، حيدرآباد الدكن ، ١٣٥٤ هـ ، ص ١٢ من رسالته في السعادة والحجج العشرة .

وانظر أيضاً : ابن سينا : النجاة ، ط٢ ، الناشر محيي الدين صابر الكردي ، القاهرة ، «فصل في أنَّ تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية» ، ص ١٧٨ .

أيضاً : ابن سينا ، النفس البشرية عند ابن سينا ، تحقيق د. ألبير نصري نادر ، ص ٨٣ .

(٢) ابن السيد البطليوسي ، الحدائق ، ص ٥٢ .

(٣) «فالنفس حية بالطبع لأن في طبعها قبول العلوم والمعارف» . =

ومن الملاحظ أنّ هذا البرهان قد ورد أكثر من مرة في كتابات ابن سينا حيث قال: «إنَّ البدن تأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف، وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين. وهذه القوة إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائماً في كل حال أن تضعف حينئذ، لكن ليس يجب ذلك إلا في أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال. فليست إذن من القوى البدنية»[1].

٦ـ البرهان السادس: يتأسس هذا البرهان على ملاحظة أن الإنسان في نفسه الناطقة التي تأمر بفضائل الأخلاق والزهد وتنهاه عن الانغماس في الشهوة، إنما يناقض نفسه الحيوانية (البهيمية) التي تأمره بعكس ذلك. فإذا لم تكن هناك حياة أخرى تسعد فيها نفسه الناطقة فيكون ما تأمر به النفس الشهوانية من لذات هو الأفضل والأصوب. لكن هذا يخالف الحكمة ويجافي الصواب.

يستند هذا البرهان على فكرة «الجزاء» وهي من الأفكار المهمة التي قالت بها الأديان السماوية، وقد نوه أفلاطون بفكرة الجزاء هذه من خلال القصة التي تحدث بها على لسان سقراط[2].

= ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٥٢، فهي حية بالطبع ميتة بالعرض، والجسم ميت بالطبع حي بالعرض وعند الموت تعود النفس إلى طبيعتها وهي الحياة وتتخلص من الموت الذي لزمها مع البدن.

(١) ابن سينا: النجاة، ص ١٨٠.

ابن سينا: مجموع رسائل الشيخ الرئيس، ص ٩ من رسالة في السعادة والحجج العشرة، أيضاً ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد تحقيق، د. سليمان دنيا، دار الفكر العربي، القاهرة، ط ١، ١٩٤٩ ص ١٠٦، أيضاً ابن سينا: النفس البشرية عند ابن سينا، تحقيق د. البير نصري نادر، ص ٨٥.

(٢) عوقبت كل نفس في دورها عما جنت، أو أساءت إلى الآخرين عشرة أضعاف وكانت العقوبات تتكرر في كل قرن. . . ومن الناحية الأخرى، الذين فعلوا الصالحات، وكانوا بررةً أطهاراً نالوا جزاءهم على القياس نفسه» أفلاطون: الجمهورية، ص ٢٨٤ أيضاً: =

٧ـ البرهان السابع: الإنسان مركب من عنصرين روحاني بسيط هو النفس، ومادي مركب هو الجسم وعند الموت يلحق الجسم بالجسماني مثله، ويلحق الروحاني بروحاني مثله. وهذا «الروحاني هو الذي يفيد جسمه الحياة وأنه حي بالفعل، فهو إذاً حي بعد مفارقة الجسد لا يعدم الحياة».[1]

لقد تداول كثير من الفلاسفة فكرة هذا البرهان على اعتبار أن البسيط لا ينحل ولا يفنى وأن الذي يفنى وينحل هو المركب من الأشياء، وقد عبر ابن سينا عن ذلك بقوله: «فبيِّنٌ أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد. وأما الكائنات التي تفسد فإن الفاسد فيها هو المركب المجتمع فإن كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة فلم تقبل الفساد».[2]

٨ـ البرهان الثامن. الجسم غير حساس بذاته وجوهره لأنه يعدم الحس عند الموت، أما النفس فإنها حساسة بذاتها وجوهرها «وما كان حساساً بذاته وجوهره لا يعدم الحياة»[3].

لقد سبق أن تناول ابن سينا أيضاً هذا البرهان حيث تحدث عن خاصية النفس التي تعمل بشكل مستقل، فهذا البرهان يعتبر طرفاً مكملاً للبرهان الأول والثالث «فالنفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة... والنفس إنما تدرك بواسطة الآلة الأشياء المحسوسة والمتخيلة. والأشياء المجردة لا تدركها بآلة بل بذاتها لأنه لا آلة لها تعرف بها المعقولات والآلة إنما حصلت لها لتدرك بها الجزئيات والمحسوسات وأما الكليات والعقليات فإنها تدركها بذاتها»[4].

= أفلاطون: فيدون، حول الاختلاف في مصير النفوس» تحقيق علي سامي النشار، عباس الشربيني، دار المعارف مصر، ١٩٦٥، ص ٦٣ ـ ٦٦.

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق ص ٥٣.

(٢) ابن سينا: النجاة، ص ١٨٨.

أيضاً: ابن سينا: النفس البشرية عند ابن سينا، ص ٩٤.

(٣) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٥٤

(٤) ابن سينا: التعليقات، ص ٨٠.

حرية الإرادة

تعتبر «حرية الإرادة» من أهم المشكلات التي شغلت بال المسلمين لارتباطها بمفاهيم لاهوتية وأخلاقية على درجة كبيرة من التعقيد. مثل التكليف، والمسؤولية، والثواب والعقاب، والخير والشر، والعدل الإلهي. ومن الدواعي التي أثارت هذه المشكلة ما حفل به القرآن الكريم من آيات ظاهرها الإجبار، وأخرى ظاهرها الاختيار. [1] فأخذ كل فريق من المسلمين يستشهد ببعض معين من الأيات التي تدعم رأيه.

تتمثل المشكلة من الناحية الفلسفية في أن الإنسان يشعر في قرارة نفسه بأن له إرادة ذات قدرة على الفعل، والله هو خالق الإنسان وقدراته. فهل الفعل الذي يصدر ينسب إلى الإنسان صاحب الفعل أم إلى الخالق؟ إذا نسبناه إلى الإنسان أصبح هذا مسؤولاً عن أفعاله لكن هذه النسبة تطرح إشكالاً جديداً وهو تعارضها مع كون الله خالقاً لكل شيء. أما إذا نسبنا الفعل إلى الله فإننا نكون قد جرَّدنا بذلك الإنسان من إرادته وقدرته على الفعل. فيصير بالتالي غير مسؤول عن الفعل ومن ثم تبطل جميع المفاهيم الأخلاقية التي تستند إليها المجتمعات والقوانين والديانات.

لم تظهر هذه المشكلة في صدر الإسلام لانشغال المسلمين بالفتح، وتوطيد أركان الدين الجديد. ولكن عندما توطدت أركان الحكم ظهرت دعوات تناقش المسألة. لا سيما وأن أمماً مختلفة قد دخلت في الدين الجديد، كالروم، والفرس، واليهود. وقد حمل هؤلاء معهم تراثاً ثقافياً أثاروا من خلاله القضايا التي طرحت في دياناتهم القديمة. وقد يكون الدافع لهذا على كل

---

(١) لاحظ «جرم» أن السور المكية أميل إلى تقرير حرية الإنسان واختياره بينما السور المدنية أميل إلى تقرير الجبرية».

عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين بيروت، ١٩٧١، ج١، ص ١٠٠.

حال مجرد الرغبة في التفلسف البحت، أو التشكيك في المعتقدات الإسلامية[1].

لقد ظهرت بوادر هذا الجدال والتفلسف في زمن الدولة الأموية إذ قال «معبد الجهيني[2]» وغيلان الدمشقي[3]» بحرية الإرادة. وقال «الجهم بن صفوان» بالجبرية المطلقة، وأن إرادة الإنسان مقيدة كالريشة في مهب الرياح. الإنسان ليس يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات. ونسب إليه الأفعال مجازاً، كما ينسب إلى الجمادات. كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وطلعت الشمس. والثواب والعقاب جبر. كما أن الأفعال جبر .. والتكليف جبر»[4].

وهكذا فإن جهماً يجرد الإنسان من كل شيء. إذ يُسوِّي بينه وبين الجماد، فيبطل التكليف ويتساوى المصيب والمخطىء. وتنهار المنظومة الأخلاقية. وقد

---

(١) يرى بعض مُصنِّفي المقالات أن رجلاً: «نصرانياً اسمه سوس أو سوسن اعتنق الإسلام هو الذي أثّر في معبد الجهيني ودفعه إلى الكلام في القدر». كما أن «بعض الباحثين المحدثين من المستشرقين أثار هذه المسألة على أساس ما هنالك من تشابه في تناول مسألة القضاء والقدر وحرية الإرادة بين رجال اللاهوت المسيحي وبين المتكلمين المسلمين».

عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ج١، ص ١١٢.

(٢) «معبد الجهيني»، من أوائل من قال بالقدر وإضافة الفعل للإنسان. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٣١.

(٣) «غيلان الدمشقي». من القائلين بمذهب القدر وحرية الإرادة: «فالمعتزلة مدحوه كثيراً. بينما ذمه أهل السنة ذماً بالغاً... قتله هشام بن عبد الملك».

عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ج١، ص ١٠٢.

وانظر أيضاً، الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ١٠٣.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ١١٠.

وانظر أيضاً: الأشعري. مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٣١٢.

يكون لهذه الاتجاهات الجبرية مسوغات سياسية شجعها بعض الخلفاء الأمويين لتثبيت حكمهم، وإطباق الغفلة على الناس. وإيهامهم بأن كل شيء يقع بقضاء وقدر(١)

أخذ اتجاه عقلي يظهر في زمن العباسيين عقب الاحتكاك بالثقافات الأخرى. فقد تعرّف المسلمون على النتاج الفلسفي اليوناني وبدا للناس أن العقل حر في اتخاذ القرارات فمالوا إلى الاحتكام للعقل. فعلى الصعيد الفلسفي البحت، لم يقتصر ممثلو هذه الاتجاه على دراسة موضوع حرية الإرادة، لكنهم كوّنوا أيضاً رؤية متكاملة تناولت: الوجود والمعرفة، والأخلاق. بينما انصبت اهتمامات علماء الكلام على مواضيع الجبر والاختيار، والذات والصفات، وما شاكل ذلك.

ظهرت المعتزلة لتضع حداً للاتجاه الجبري، فانطلقت مبادؤها من العقل، وتأوّلت الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة بما ينسجم مع اتجاهها العقلي ودعوتهما إلى حرية الإرادة الإنسانية ليتسق فهمها مع عدالة الله(٢)، ولصون النظام الأخلاقي. قالت المعتزلة: إن مبدأ التحسين والتقبيح يرجع إلى العقل أولاً(٣)، وأن العبد فاعل للفعل على الحقيقة، ولا يجوز أن ينسب فعله لله بأية صورة من الصور. ويستدل على ذلك: «باستحقاق الثواب والعقاب وبحسن

---

(١) إن: «أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، وإنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر. وفشى ذلك في ملوك بني أمية».
القاضي عبد الجبار: المغني، ج ٨، ص ٤.

(٢) «ذهبت المعتزلة إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسؤول ومحاسب على أفعاله، وليقيموا الحجة على عدل الله. وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان».
دي بور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٤، ص ١٠٠.

(٣) «لأن من كمال العقل العلم بقبح كثير من المقبحات، وحسن كثير من المحسنات».
القاضي عبد الجبار: المغني، ج٨، ص ٨٣.

بعثة الرسل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعظ، والوعد والوعيد، والزجر والترغيب لأن ذلك أجمع لا يصح أن يعلم إلا بعد العلم بإضافة الحوادث إلى العباد. . . وأن من أقر بصحة الدين والإسلام، وقال مع ذلك بالجبر، فقد ناقض، ونفى وأثبت، وأنه يلزمه القول بأن جميع ذلك عبث لا فائدة فيه.[1]».

فالمعتزلة تؤمن بأن الفاعل لا يسمى فاعلاً إلا إذا نسب الفعل إليه. فإذا نسب إلى الله كنا في حل من تبعيته.[2] ويورد المعتزلة دليلاً على كون الواحد منا فاعلاً على الحقيقة لا على المجاز، فالله: «تعالى لا يصح أن يفعل بسبب، كما لا يصح أن يفعل بآلة»[3] إن هذه طرق إنسانية يتوصل الفاعلون بها إلى الفعل ولا تجوز في حق الله تعالى.

اتخذت بعض الفرق الإسلامية اتجاهاً آخراً توفيقياً، فقالت «الضرارية[4]» و«النجارية[5]» بمفهوم «الكسب». فصرّحت الأولى بجواز أن يكون هناك فاعلين لفعل واحد. فالله يخلق الأفعال والإنسان يكسبها. وقد تطور هذا المفهوم لدى

---

(١) القاضي عبد الجبار، المغني، ج ٨، ص ٣٥.

(٢) «ليس يصح الفاعل إلا ثبات فعل يضاف إليه. . ومتى قيل إن الله هو الذي يحدثه . . فيجب أن يزول تعلقه به»

القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكتيف، تصحيح ونشر الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بلا تاريخ ج١، ص ٣٥٦، ٣٥٧.

(٣) القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف، جـ١، ص ٣٦٣.

(٤) أتباع «ضرار بن عمر» و «حفص الفرد» قالا: «أفعال العباد مخلوقة للباري تعالى والعبد يكتسبها حقيقة. وجوّزوا حصول فعل بين فاعلين الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ١١٥، وانظر أيضاً: الأشعري مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٣١٣.

(٥) «أصحاب الحسين بن محمد النجار، وهم فرقة من المعتزلة. قالوا إن الله: «خالق أعمال العباد خيرها وشرها، حسنها وقبيحها والعبد مكتسب لها. وأثبتوا تأثيراً للقدرة الحادثة وسموا ذلك كسباً على حسب ما يشبه الأشعري»، الشهرستاني: الملل والنحل ج١، ص١١٢. وانظر أيضاً الأشعري»، مقالات الإسلاميين، ج١، ص ٣١٥.

الأشعري» بالقول بأن الله تعالى قد: «أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتهما ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له وسمى هذا الفعل كسباً. فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته[1]». والحقيقة أن آراء الأشعري لا تعتبر تركيباً جديداً، بقدر ما هي صورة أخرى من الجبر.

شعر أتباع الأشعري بالنقص في هذه النظرية فقاموا بتعديلها وتطويرها على نحو ما فعل «الباقلاني» الذي قال في سياق حديثه عن العلم النظري: «ومعنى قولنا في هذا العلم أنه كسبي أنه مما وجد بالعالم وله عليه قدرة محدثة، وكذلك كل شيء شركه في ذلك، أعني العلم في وجود القدرة المحدثة عليه، فهو كسب لمن وجد به»[2]. فللقدرة المحدثة تأثير في الفعل على نحو معين وهيئة مخصوصة، أي في صفات الحوادث وأحوالها دون إحداثها وإيجادها. فالحركة مخلوقة لله، وكون هذه الحركة على شكل قيام وقعود يكون بتأثير فعل القدرة الحادثة في الإنسان «فأثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة وأثرها هي الحالة الخاصة. وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مُقَابَلَةً بالثواب والعقاب[3]». فالقاضي الباقلاني خطا خطوة أخرى بعد الكسب وهي أثر الكسب في الفعل، وهو الذي يجعل الإنسان محلاً للثواب والعقاب. وهذا ما جعل بعض الباحثين يعتقد أن الباقلاني ابتعد عن شيخه الأشعري، في هذه المسألة واقترب قليلاً من فكر المعتزلة[4]. جاء إمام الحرمين «الجويني» فأضاف جديداً إلى نظرية

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 125.

(2) الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبطه وقدم وعلق عليه، محمد محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة 1947، ص 36.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص 127.

(4) يقول محمود، محمد الخضيري، ومحمد عبد الهادي أو ريدة في مقدمة «التمهيد» أن =

الكسب واقترب أكثر من رأي المعتزلة بنسبة الفعل إلى قدرة الإنسان الحقيقية بقوله: إن هذه القدرة تتصل بسبب آخر حتى تصل إلى مسبب الأسباب جميعها وهو الله سبحانه وتعالى(1).

ثبت النزاع في صورته النهائية بين طرفين: الأول ويقول أصحابه بحرية الإرادة، وأنَّ العبد صانع للفعل، ويمثل المعتزلة هذا الفريق والثاني، يقول إنّ الأفعال مخلوقة لله ولا يجوز أن ينسب الفعل للإنسان، غير أن في وسع هذا أن يكسب الفعل بتأثير قدرة موضوعة فيه من قبل الله. وقد مثل الأشاعرة هذا الفريق، وحظوا بالقبول في المجتمع الإسلامي.

لقد ناضل «الغزالي» في الشرق من أجل نشر هذا التصور. ولم يكن بوسع ابن السيد إلا أن يتخذ جانب الأشاعرة. ولعل العوامل السياسية هي التي دفعته إلى هذا الموقف، إذ شاع في المغرب يومها تشدد الفقهاء، وتغير في الولاءات المذهبية. إن موقف ابن السيد الكلامي إذن موقف أشعري في جملته، رغم أنه كان ينتقد الأشاعرة في بعض المواقف الشكلية ويمتدحهم في المواقف الأخرى الأساسية(2).

= الباقلاني لم يكن «مجرد مواصل لحمل تراث الأشاعرة المتقدمين عليه، بل تم على يديه توضيح بعض النقط وتحديد بعض المفهومات مما أدى إلى تعديل مذهب الأشعري من بعض الوجوه وإلى تقريبه من رأي المعتزلة».

الباقلاني: التمهيد: تقديم وتعليق محمد الخضيري، ومحمد أبو ريدة، المقدمة، ص ١٤.

(1) أمّا إمام الحرمين «الجويني» تخطّى هذا البيان قليلاً قال: أمّا نفي القدرة والاستطاعة مما يأباه العقل والحس.. فلا بد إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة. . فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة، والقدرة تستند إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب فهو الخالق للأسباب ومسبباتها»

الشهرستاني. الملل والنحل، ج١، ص ١٢٧، ١٢٨.

(2) أمّا مواقف الذم. فقد ذمّ ابن السيد الأشعري لتدخله في صناعة النحو. انظر: ص ١٣٣ من هذه الرسالة كذلك الحال فقد ذم الباقلاني أيضاً نظراً لادعائه بإتقان صناعة النحو: =

من جملة انتقادته ما خصّ به «ابن العربي» الذي كان يتخذ موقفاً أشعرياً.
ورد في «الانتصار» رداً على ابن العربي قول ابن السيد: كأنك نقمت علينا إن لم نقتصر في هذه الأمور النظرية على مذاهب الأشعرية. ولو شئنا لأجبناك عنها فعلاً كما فعلنا في الأمور الأدبية فاستدل ببعض على بعض واعلم أنّ اتباع الناس على آرائهم ليس بواجب ولا فرض ولا سيما بمن ينّزه نفسه عن أن يكون من أهل التقليد. الذين ينادون من مكان بعيد. وليس إمساكنا عن القول في هذه الأشياء والخوض فيها جهلاً منا بأغراضها ومعانيها لكنها أمور يُكتفى فيها بالإشارة والتلويح عن الإبانة والتصريح. فنحن نطويها على عُرّها مخافة أن تدنسنا بعرّها. وليس يخفى التعسف والإنصاف. ولا يعلم ما في الخفّ إلّا الله والإسكاف»[1]. وهذا نص له دلالته، إذ يشير إلى امتناع ابن السيد عن الخوض في تفاصيل مسألة حرية الإرادة خوفاً من النتائج التي تترتب على ذلك. وهذا ما يردُّنا إلى وصف ابن طفيل للمشتغلين بالفلسفة بأنهم: «أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلّا الفرد بعد الفرد. ومن ظفر بشيء لا يكلم إلا رمزاً. فإن الملة الحنيفية، والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض

= «. . ولكن الأشعرية تعترض في كل صناعة بما أمكن من حق وباطل. وقد روى أنّ الباقلاني تكلم في شيء من النحو فردّ عليه النحويون وقال بعضهم: ليست هذه الصناعة لك بصناعة فاتركها لأهلها فحملته الأنفة على أن تعاطى شرح كتاب سيبويه، فما تشاغل بشرحه أحد، ولا رأينا منه حرفاً إلى عصرنا هذا. »، ابن السيد البطليوسي: إصلاح الخلل الواقع في الجمل، ص ٣٣. إلّا أنه امتدح الباقلاني في كتاب صنعه حول ماهية الفلك: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٦٠ وامتدحه في كتاب رد فيه على مذاهب الشيعية. ومن ضمنها الباطنية، حيث قال «. . . ولهم مذاهب سخيفة. ولأبي بكر الباقلاني، رحمه الله كتاب في الرد عليهم.

ابن السيد البطليوسي: الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، ص ٤٦.

(١) ابن السيد البطليوسي. الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، ص ٤٦، ٤٧ والعر: بضم العين وفتحها: الجرب، وعره: ساءه والمعرة: الأمر القبيح المكروه، والأذى.

فيه، وحذّرت عنه[1]».

ناقش ابن السيد مسألة حرية الإرادة إذن في حدود ضيقة خشية البيئة التي وجد فيها، وقد ردّ اختلاف المتكلمين فيها إلى أسباب لغوية تتصل بفهم نصوص القرآن الكريم والأحاديث الشريفة وقد عالج هذه المسألة تحت عنوان «الإفراد والتركيب».

اتبع ابن السيد منهج الوسطية في معالجة مسألة حرية الإرادة. فقال إنه: «ليس هنالك إجبار مطلق ولا تفويض مطلق. وإنما هو أمر بين أمرين[2]». ويذكرنا هذا المنهج بما ورد عند أرسطو من أن الفضيلة وسط بين رذيلتين. وقد ذكر ابن السيد في هذا الصدد أقوال بعض الصحابة مثل: جعفر الطيار: «هل العباد مجبورون؟ فقال الله أعدل من أن يجبر عبده على معصية، ثم يعذبه عليها. فقال له السائل؟ فهل أمرهم مفوض إليهم؟ فقال الله أعز من أن يجوز في ملكه ما لا يريد. فقال له السائل: فكيف ذلك إذن؟ قال أمر بين الأمرين، لا جبر ولا تفويض[3]». كما يروي عن علي بن أبي طالب قولاً يشابه هذا[4].

من المؤكد أن ابن السيد قد استفاد من فلسفة أبي العلاء المعري هذه القاعدة الوسطيّة فقد ورد في شعر أبي العلاء قوله:

لا تكن مجبراً ولا قدرياً   واجتهد في توسط بين بينا

---

(١) ابن طفيل: حي بن يقظان، تقديم د. جميل صليبا، وكامل عياد، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٢، ط ٥، ص ١١، ويفسر ابن السيد منع الرسول ﷺ من الخوض في القضاء والقدر نظراً لدقة هذا المبحث وخفائه عن الناس.
انظر: ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٤٥.

(٢) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٤٣.

(٣) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٤٠، وانظر أيضاً ابن السيد البطليوسي: الانتصار، ص ٧٥.

(٤) ابن السيد البطليوسي. التنبيه، ص ١٤١، وانظر أيضاً: ابن السيد البطليوسي: الانتصار، ص ٧٥ ـ ٧٦.

وقد شرح ابن السيد هذا البيت. فقال: «المجبرة والقدرية كلاهما مخطىء في عقيدته. واصف ربه بغير صفته. لأن القول بالإجبار يعطل التكليف، والأمر والنهي، ويوجب أن لا يكون للفاضل مزية على التناقص. ولا للمطيع مزية على المعاصي. لأن كل واحد منهما مجبر على ما هو فيه [1]. وقد أبطل الله هذه الدعوى في مواضع كثيرة من كتابه. كقوله ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾[2]. وقوله: ﴿إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون﴾[3].

لقد فهمت الجبرية والقدرية الآيات الكريمة التي عالجت موضوع القدر فهماً ناقصاً. فبينما عوّلت الجبرية على الآيات التي ظاهرها الجبر كقوله تعالى: ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكوننَّ من الجاهلين﴾[4]. وقوله: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة﴾[5] فبنوا على هذا النوع من الآيات والأحاديث مقالة أصّلوها على أنَّ العبد مجبر ليس له شيء من الاستطاعة، وصرّحوا بأن من اعتقد غير هذا فقد كفر»[6].

لجأت القدرية إلى آيات أخرى يفيد ظاهرها الاختيار. كقوله تعالى: ﴿إنا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإما كفوراً﴾[7]. والحديث الشريف القائل: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».

غلا كل طرف فيما ذهب إليه والحق عند أبي السيد في اتجاه آخر يقوم بين الاتجاهين السابقين ويجمع نمطي الآيات والأحاديث السابقة. إذ يترتب على

---

(١) ابن السيد البطليوسي. الانتصار، ص ٧٥.
(٢) سورة الزمر، آية ٧
(٣) سورة: يونس، آية ٤٤.
(٤) سورة الأنعام، آية ٣٥.
(٥) سورة البقرة. آية ٧.
(٦) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٣٥.
(٧) سورة الدهر، آية ٣.

الفريق الأول: «تجوير للباري تعالى وإبطال للتكليف»[1]. فالجبرية بمفهومها السابق تُساوي بين المخطىء والمصيب، وتجعل الإنسان ألعوبة أو دمية، خلواً من العقل والإرادة. مما يترتب عليه أن يكون الله غير عادل في خلقه. كما تعني أقوال الفريق الثاني «تجهيلاً للباري تعالى بأمر خلقه، تعجيزاً له عن تمام مشيئته فيهم. وكِلا الصفتين لا تليق بمن وصف نفسه أحكم الحاكمين، وأقدر القادرين [2]. وقد وجد الفريق الثالث أن الحق إنما هو: «واسطة تنتظم الطرفين وتسلم من شناعة المذهبين. واعتبروا القرآن والحديث ببصائر أصح، وأحاديث تجمع شتيت المقالتين وتخبر بغلط الفريقين»[3]. كقوله تعالى ﴿ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً﴾[4]. وقوله: ﴿وما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله﴾[5]. فأثبت للعبد مشيئة لا تتم إلاّ بمشيئة الله[6]. ومن الواضح أن هذه المشيئة التي للعبد والتي استقاها ابن السيد من القرآن الكريم تشبه إلى حد معين تلك القدرة التي يضعها الله في العبد، والتي يكسب الإنسان بواسطتها عمله في تصور الأشعري. وبالرغم من أن ابن السيد لم يتطرق بصراحة إلى مفهوم الكسب الأشعري، فإنه لا يبتعد كثيراً عنه. ومن هنا يقرر وجود مشيئة صغرى تتحرك بتأثير إرادة فردية ضمن دائرة كبيرة هي المشيئة الإلهية. فالفعل يصنع بإرادة الإنسان ويتم إنجازه وتيسيره بغوث ومعونة إلهيين: «إن كل فاعل غيره إنما يفعل بمعونة من عنده، ومادة يمده بها من فيضه وحوله، ولو وكله إلى

---

(١) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٣٧، أيضاً: ابن السيد البطليوسي: الانتصار، ص ٧٥.

(٢) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٣٧، أيضاً: ابن السيد البطليوسي: الانتصار، ص ٧٥

(٣) ابن السيد البطليوسي: التنبيه ص ١٣٨.

(٤) سورة الإسراء، آية ٧٤.

(٥) سورة الدهر، آية ٣٠.

(٦) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٣٨.

نفسه لمّا كان له فعل البتة»[1]

هذه إذن هي العلاقة بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي. فالفعل الإنساني لن يتحقق إلا بإرادة الإنسان وتجرده للفعل، وعون الله الضروري.

يتفق ابن السيد مع الأشعري في قضية أخرى وهي «العلم الإلهي»، فعلم الله قديم. ويشمل أفعالنا. والإنسان لا يستطيع أن يحيد عما في هذا العلم. ويتهم ابن السيد القدرية لقولها بحدوث العلم الإلهي. ويرى أن هذا هو الذي دفعهم إلى القول بالاختيار المطلق[2].

أما غلط الجبرية فيتمثل في أنهم قد تشبثوا بعلم الله القديم وتناسوا أوامر الله ونواهيه وأن الإنسان مكلف محاسب على أعماله[3] وليس في علم الله هذا جبر

---

(١) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٤٧.

(٢) قالت المعتزلة بحدوث العلم الإلهي. يقول القاضي عبد الجبار «اعلم أن ما قدمناه من الأدلة في أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم.. » المغني، ج ٦، ص ١٣٧

ويثبت ابن السيد دعوى القدرية بإنكارهم علم الله السابق شرحه لهذين البيتين من شعر أبي العلاء:

قضى الله في وقت مضى أن عامكم يقل حياهُ أو يزيد به السجم

فقولكم رب اسقنا غير ممطرٍ ولكن بهذا دانت العُربُ والعُجمُ

حيث يقول: «هذا رد على المعتزلة ومن ذهب مذهبهم ممن يزعم أن الله لم يقدر الأشياء قبل كونها، ولا علم الأمور قبل وقوعها، فقال: لا تحسبوا أنّ دعاءكم إلى الله تعالى في أن يسقيكم هو الذي أمطركم قبل أن يتقدم بذلك قدر سابق، ولكن الله تعالى علم بسابق علمه أنّ عباده سيرغبون إليه إن شاء، فشرط المشيئة في إجابة الداعي»، انظر ابن السيد البطليوسي: شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، جـ ١، ص ٢٦١.

(٣) يقول ابن السيد: «وغلطت الجبرية لأنهم اعتبروا حال العبد من جهة علم الله السابق فيه، لا من جهة الأمر والنهي الواقعين عليه» ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٤٥. فالله (عالم الغيب والشهادة) «فعلمه الغيب. علمه الأشياء قبل كونها، وعلمه الشهادة علمه الأشياء وقت كونها»، ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٣٩.

لأن حجة الله قائمة على عباده حيث كلفهم ووهبهم عقلا يسترشدون به وأبان لهم طريق الغي والرشاد. فالخلق بين مطيع وعاص. والعقل والرسل حجة الله على خلقه: «وإن لله تعالى علم غيب سبق بكل ما هو كائن قبل كونه ثم خلق الإنسان فجعل له عقلاً يرشده، واستطاعة يصبح بها تكليفه، ثم طوى علمه السابق عن خلقه، وأمرهم ونهاهم، وأوجب عليهم الحجة من جهة الأمر والنهي الواقعين عليهم، لا من جهة علمه السابق فيهم فهم يتصرفون بين مطيع وعاصٍ وكلهم لا يعدو علم الله السابق فيهم»[1]. ويتبيّن لنا من هذا أن للتكليف عند ابن السيد مصدرين: الأول عقلي، حيث يوجه الفعلَ الإرادةُ، لأن الإنسان مستطيع للفعل. والثاني: شرعي، ويتمثل في جملة الأوامر والنواهي التي جاء بها الرسل.

وبالإجمال: يضع ابن السيد أصلين لمسألة حرية الإرادة. الأول: أن الله هو الفاعل الأصيل لجميع أفعالنا، ولما يقع من حوادث في هذا الكون فهو: «السبب الأول، والعلة الأولى وعلة العلل»[2] وإن فعل فاعل فعلاً فإنه لا يفعل إلا بما يمده الله من حول وقوة، إذ: «لا فاعل على الحقيقة إلا الله تعالى. وإنّ كل فاعل غيره إنما يفعل بمعونة من عنده[3]».

والأصل الثاني: أن الأفعال الإلهية كلها خير وحكمة وعدل وليس فيها شر أو عبث كما قد يتصور بعض الأفراد. «إن أفعال الباري كلها حكمة محضة لا عبث فيها، وعدل محض لا جور فيه، وخير محض لا شر فيه. وإن هذه الأشياء إنما تعرض في أفعالنا إما لوقوع الأمر والنهي علينا، وإما لما ركز في خلقنا من القوة العقلية التي تُرينا بعض الأشياء حسناً وبعضها قبيحاً، وكلا الصفتين لا يوصف

---

(١) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٤٢.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٠.

(٣) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٤٧.

بها الباري تعالى لأنه لا آمر فوقه ولا ناهي وهو خالق العقل وموجوده [1]». ولهذا النص دلالته: فهو يسبغ خيريةً شاملة على النظام الكوني، وكل الشرور التي تحدث في العالم ليست بذاتها شروراً. وإنما تحمل في بواطنها خيرات نغفل عنها لطبيعتنا الإنسانية الناقصة التي تعودت أن تراها كذلك. وإذا وُزنت هذه الشرور بميزان العدل الإلهي وجدت خيرات كاملة.

---

(١) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٤٧.

الفصل الرّابع
نظرية المعرفة

أ ـ ماهية العقل الإنساني:

يرى ابن السيد أن الإنسان مركب من ثلاثة أشياء: بدن، ونفس وعقل ويعّرف العقل بأنه: «جوهر غير متجسم يحمل صور الأشياء ويتصورها وهو حقيقة الإنسان»[1]. وبه فُضّل على سائر الحيوان وانفصل عنه وبه قربت نسبته من الملائكة. لذا، فإنه ينكر رأي بعض الفرق الإسلامية في العقل مثل، الجسمانية، التي لم تثبت شيئاً غير الجسم وأعراضه وادعت أن الحس هو العقل. كما ينتقد رأي الشاعرة في العقل إذا قالوا: إن العقل هو «بعض العلوم الضرورية». ويريدون «بالعلوم الضرورية» ما يجد الإنسان أنّ نفسه قد فطرت على معرفته من غير أن يتعلم ذلك أو يكتسبه كمعرفته: بأن الجزء من الشيء أقل من كله، وأن الجسم لا يجوز أن يكون في مكانين في وقت واحد، ونحو ذلك.

كذلك فإنه لا يمكن القول بأن العقل عرض من أعراض النفس أو كيفية من كيفياتها لأن العقل في حد ذاته جوهر روحاني فاض عن جوهر آخر وهو العقل الفعّال. ويدعم ابن السيد رأيه ببعض النصوص الشرعية كالحديث القائل: «إن أول ما خلق الله العقل فقال له أقبلْ فأقبل وقال له أدبِرْ فأدبر». ثم يعلق على هذا النص قائلاً: «ولا يصح أن يخاطب عرض ولا يقال فيه أنه أول ما خلق لأن العرض يحتاج إلى جوهر يحمله لأنه لا يقوم بنفسه»[2].

---

(١) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٨٦.

(٢) ابن السيد البطليوسي: المصدر السابق، نفس الصفحة.

ويقسم ابن السيد العقل إلى نوعين: غريزي، ومكتسب. فالغريزي ما يجد الإنسان نفسه مفطوراً على معرفته من غير نظر ولا تعلم، والمكتسب ما يستفيده بالنظر والتعلم. ويتمثل خطأ الأشاعرة ـ مثلاً ـ في تسليمهم بالعقل الضروري مع إسقاطهم العقل المكتسب. أما الخطأ الثاني في تحديدهم للعقل فيتمثل في ادعائهم أنه بعض العلوم الضرورية، ذلك أن من بعض العلوم المكتسبة ما يقال له ضروري، فتحديدهم العقل المطبوع في الإنسان بلفظ (الضروري) خطأ (وإنما يجب أن يسمى العقل الغريزي أو العقل المطبوع)[1]وفي الحقيقة أن هذه القسمة التي نوّه بها ابن السيد وهي قسمة العقل إلى غريزي ومكتسب وردت عند الفارابي، وابن سينا وإخوان الصفاء، وفلاسفة ومتكلمين ومتصوفين آخرين مثل المحاسبي.

أما الفارابي فإنه يقسم العقل إلى قسمين: «عقل نظري»، وعقل عملي». فأما العقل النظري فهو الذي ينظم المعارف النظرية والمبادىء الأولية، ويضع لها إطاراً منطقياً دون أن يستند إلى معارف حسية مباشرة، أعني أنه لا يستند في هذا إلى الكسب والخبرة. يقول الفارابي: «العقل النظري هو قوة يحصل لنا بها بالطبع، لا ببحث ولا بقياس العلم اليقيني بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي مبادىء العلوم، وذلك مثل علمنا أنَّ الكل أعظم من جزئه. وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية . . . . وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها خطأ فيما يحصل لها بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره[2]». أما العقل العلمي: فيتولد من ممارسة الإنسان للحياة ومزاولته للتجربة إذ تتجمع لديه من خلال الممارسة معارف، بعضها يكون ذا طابع كلي يوضع على شكل

---

(١) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٨٧.

(٢) الفارابي: فصول منتزعة، تحقيق د. فوزي نجار. دار المشرق بيروت، ١٩٧١، ص ٥٠، ٥١.

وانظر أيضاً: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٣، وأيضاً: الفارابي، رسالة في العقل، ص ٨، ٩.

قواعد نظرية، وبعضها الآخر جزئي يكون ذا طابع جزئي فيفيد منها الإنسان في حياته العملية: «العقل العملي هو قوة بها يحصل للإنسان عن كثرة تجارب الأمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة. مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب في شيء من الأمور التي فعلها إلينا. وهذه المقدمات بعضها يصير كلية ينطوي تحت كل واحدة منها مما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب، وبعضها مفردات جزئية تستعمل مثالات لما يريد الإنسان أن يقف عليه من الأمور التي لم يشاهدها. وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل. فإذا حصلت التجارب وحفظت صار عقلاً بالفعل. ويزيد هذا العقل بالفعل بازدياد وجود التجارب في كل سن من أسنان الإنسان في عمره»[1].

ولهذه الأشكال من العقل أصولها الأرسطية. فقد أشار الفارابي إلى بعضها حينما قال ورد عن أرسطو في كتابه «البرهان» حول العقل النظري أنه: «قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكر بالفطرة والطبع.. ولا يشعر من أين حصلت، وكيف حصلت»[2]. أمّا في المقالة السادسة من كتاب «الأخلاق»: فقد تحدث أرسطو عن العقل العملي الذي ينشأ عن الممارسة والكسب وطول الخبرة: «يُريد به جزء النفس الذي يجعل فيه بالمواظبة... يتزيد مع الإنسان طول عمره وتتمكن فيه تلك القضايا، وينضاف إليها في كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم. ويتفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه عقلاً تفاضلاً متفاوتاً[3]».

وفي كتاب النفس فإن أرسطو جعل العقل «على أربعة أنحاء: عقل بالقوة،

---

(١) الفارابي: فصول منتزعة، ص ٥٤، ٥٥.
(٢) الفارابي: رسالة في العقل، ص ٨.
(٣) الفارابي: رسالة في العقل، ص ٩، ١٠، ١١.

وعقل بالفعل، وعقل مستفاد والعقل الفعال[1]». ومن هنا يتبيّن لنا مقدار اعتماد الفارابي على نظرية العقل الأرسطية والتي كانت بالتالي مصدراً استفاد منها ابن السيد حينما عرض لذات الموضوع.

ويتابع ابن سينا رأي أستاذه الفارابي في ذات الموضوع بقوله «الأوائل تحصل في العقل الإنساني من غير اكتساب، ولا يدري من أين تحصل فيه وكيف تحصل»[2].

كذلك فإن إخوان الصفا يقسمون العقل إلى غريزي ومكتسب. وقد جاء في إحدى رسائلهم، أن «العقل أول موجود أبدعه الباري، جل وعلا واخترعه فمنه غريزي ومكتسب دليل على رتبته في الموجودات[3]».

وللحارث المحاسبي أيضاً رسالة في «مائية العقل وحقيقة معناه» وقد عرف العقل بأنه: «غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول[4]». وهذا يعني أن العقل في الأصل غريزة فطرية ثم تقوى بالممارسة والكسب. فالجانب الكسبي لاحق للجانب الغريزي ومتأثر به. ويرى بعض الباحثين بأن لرسالة المحاسبي في «العقل» أثراً كبيراً في فلاسفة ومتكلمين ومتصوفين جاؤوا بعده وبحثوا الموضوع نفسه.[5].

---

(١) الفارابي: رسالة في العقل، ص ١٢.

(٢) ابن سينا، التعليقات، ص ٢٧.

(٣) رسائل إخوان الصفا، ص ٢٠٣.

(٤) الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي ودار الفكر، ١٩٨٢، دمشق، ط ٣، ص ٢٠٥.

(٥) يذكر «حسين القوتلي» مجموعة من الفلاسفة وعلماء الكلام الذين تأثروا برسالة المحاسبي «في العقل» ونسجوا على غرارها ومن هؤلاء:

ـ الكندي ٢٥٢ هـ: لم يجزم الباحث بمدى تأثره برسالة المحاسبي. والذي أراه بأن هناك فارقاً شاسعاً بين الرسالتين في الموضوعات ومنهج البحث. فرسالة الكندي فلسفية الطابع متأثرة بالفلسفة اليونانية، أما رسالة المحاسبي فهي كلامية في أسلوبها وموضوعاتها. =

ب ـ وحدة الحقيقة :

يقرِّر ابن السيد مبدأ وحدة الحقيقة ، وإن اختلف الناظرون إليها ، ذلك أن هذا الاختلاف لا يرجع في الواقع إلى الحقيقة في ذاتها وإنما يرجع إلى اختلاف الطبائع البشرية ، والطرق المؤدية إلى الحقيقة . وبناء على هذا الموقف يرفض ابن السيد أسلوب السوفسطائيين اليونان الذين انتهوا إلى إنكار الحقيقة ، يقول :

= ـ أحمد بن عاصم الأنطاكي : قال «ماسنيون» أنَّ الأنطاكي سبق المحاسبي ، ورأى أن المحاسبي قد تأثر بالأنطاكي . ولكن البحث النقدي يدل على أن الأنطاكي كان مدة من الزمن مريداً للمحاسبي فنقل عنه «كتاب الخلوة» وكتاب «دواء القلوب» . ص ١٨٥ .

ـ قدامة بن جعفر : ت ٣٣٧ هـ قال : «العقل قسمان : موهوب ومكسوب ، فالموهوب خلقة الله والمكسوب ما يستفاد من التجربة والعمر والأدب والنظر . فالتشابه بين حديثه عن العقل وحديث المحاسبي يستدعي النظر ص ١٨٧

ـ الجويني ، ت ٤٧٨ هـ نقل السبكي رأي إمام الحرمين في كتاب المحاسبي هذا فقال : «قال إمام الحرمين في البرهان عند الكلام في تعريف العقل» وما حوَّم عليه أحد علمائنا غير الحارث ، فإنه قال العقل غريزة يأتي بها درك العلوم وليست منها» ص ١٨٧ .

ـ أبو حامد الغزالي ٥٠٥ وهو شديد التأثر بكتاب العقل عند الحارث . . . وينقل في كثير من المواطن رأي المحاسبي بحذافيره مع عدم تغييره حتى في الألفاظ فهو يذكر الأحاديث التي ذكرها الحارث ويزيد عليها وهو يقول عن العقل إنه نور الغريزة كما قال الحارث في «(العقل) . . . ومما له دلالته أنه قال في «منقذه» : (وقرأت كتب المحاسبي) ص ١٨٩ ، ١٩٠ .

ـ النسفي ٥٧٣ هـ : يقول عن العقل (هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات وهو المعني بقولهم : غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات» . ثم يقسم العقل كما فعل من تأثروا بالمحاسبي جميعاً إلى غريزي واستدلالي ، ص ١٩١

ـ عضد الدين الإيجي ، ٧٥٦ هـ : يقول في كتابه «المواقف» «كرَّم الله بني آدم بالعقل (الغريزي) أي بالقوة المستعدة لإدراك المعقولات التي جعلت عليها فطرتهم» ص ١٩١ .

ـ الراغب الأصفهاني ٥٠٠ هـ : يقول العقل عقلان ، غريزي : «وهو القوة المتهيأة لقبول العلم ووجوده في الطفل كوجود النخلة في النواة ومستفاد وهو الذي تتقوَّى به تلك القوة» .

ـ الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، الصفحات من ١٨٤ ـ ١٩٢ .

«إن اختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه. والحق في نفسه واحد[1]».

لقد دفع هذا الاختلاف في تصور الحقيقة في الحياة الدنيا ابن السيد إلى تصور حياة أخرى، تتحقق فيها وحدة التصور فكأن الاختلاف عنده دليل على البعث ووجود حياة أخرى ينقلنا الله فيها من صورتنا التي لنا في الدنيا إلى صورة أخرى تزول معها كل الاختلافات التي رُكب عليها الطبع البشري: «فلما ثبت أنَّ ها هنا حقيقة موجودة لا محالة وكان لا سبيل لنا في حياتنا هذه إلى الوقوف عليها وقوفاً يوجب لنا الائتلاف، ويرفع عن الاختلاف ـ إذا كان الاختلافَ مركوزاً في طباعنا، مطبوعاً في خلقنا وكان لا يمكن ارتفاعه وزواله إلا بارتفاع هذه الخلقة ونقلنا إلى جِبِلّة غير هذه الجِبِلّة ـ صحَّ ضرورة أن لنا حياة أخرى غير هذه الحياة فيها يرتفع الخلاف والعناد، وتزول من صدورنا الضغائن الكامنة والأحقاد»[2].

---

(١) ابن السيد البطليوسي: ص ٥.

(٢) ابن السيد البطليوسي: التنبيه على الأسباب التي أدت إلى الاختلاف بين المسلمين، ص ٦.

لقد ناقش «الكندي» من قبل فكرة الحقيقة، فقال: «ما دام كل ما له إنّية له حقيقة... فالحق اضطراراً موجوداً. والفلسفة بعامة تهدف إلى الكشف عن حقائق الأشياء، بينما تسعى الفلسفة الأولى وهي أشرف أجزاء الفلسفة إلى الكشف عن علة الوجود الأولى وسببه الأول فالفيلسوف يسعى في بحثه إلى الكشف عن الحقيقة والعمل بمقتضاها ومن هنا يقول: «إنّ أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف إصابة الحق وفي عمله العمل الحق».

أما حقيقة الشيء منفرداً فتتمثل فيما يحده. ويقصد الكندي «حد الشيء المنطقي» ويلاحظ أن ابن السيد يتفق مع الكندي في عدة أمور منها:

الأمر الأول: وحدة الحقيقة، والأمر الثاني: أن الوصول إلى الحقيقة غير متيسر =

جـ ـ الفلسفة والشريعة

يعتبر ابن السيد من أوائل الفلاسفة الأندلسيين الذين بحثوا في الصلة بين «الوحي» و«العقل» أو «الشريعة» و«الفلسفة» مؤكداً بذلك الوحدة المطلقة للحقيقة وقد تأثر في معالجته هذه بكتابات فلاسفة المشرق الذين جهدوا في التقريب بين الدين والفلسفة من حيث يرميان-كلاهما إلى الحقيقة.

يرى بعض الباحثين أن محاولة ابن السيد التوفيق بين الشريعة والفلسفة كانت مقبولة في الأندلس[1]، ولهذا امتدحه «ابن خاقان» حين تحدث عنه فقال: كان «له تحقق في العلوم الحديثة والقديمة، وتصرف في طرقها القويمة ما خرج بمعرفتها عن مضمار شرع، ولا نكب عن أصل للسنة ولا فرع[2]».

وعلى كل حال فإنَّ مؤلَّفه الموسوم ب«حكاية» [3]» أنموذج للأجوبة الفلسفية التي ردّ فيها ابن السيد على من سأله عن طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة، فالدين والفلسفة عنده يتفقان في أنهما يسعيان للوصول إلى الحقيقة من أجل تحقيق السعادة للإنسان بعد الموت إلا أنهمايختلفان في المنهج الذي يتبعانه

= إجمالاً. فقد نبلغ جزءاً من الحقيقة، ومن هذه الأجزاء يتألف التراث الإنساني، كما يجب أن لا نهوّن مقدار ما تحصل لدينا من حقيقة وردت عن شعوب أخرى تفترق في الجنس واللون واللغة. وحتى نصون الحقيقة فإن الكندي يحذرنا من أولئك الذين يتاجرون بها «ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين، لأن من اتجر بالشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن اتجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنيه علم الأشياء بحقائقها، وسماها كفراً، محمد عبد الهادي أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠، الصفحات: ٩٧ ـ ١٠٤.

(١) يقول محمد يوسف موسى. «على أنه عالج مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، ويظهر أن طريقته في ذلك مرضياً عنه» بين الدين والفلسفة، دار المعارف بمصر، ١٩٥٩، ص ٧٤.

(٢) المقري: أزهار الرياض، ص ١٠١

(٣) مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٩٧، ٩٨.

في توصيل الحقيقة وتوضيحها للناس ذلك أن «الفلسفة تعطي الأمور برهاناً وتصوراً والشريعة تعطيها اقتباساً وتخيلاً[1]». ويرجع اختلاف المنهج ها هنا إلى الاختلافات الجوهرية في الطبائع الإنسانية فالناس في قدراتهم وطبعائهم صنفان، ولا بد من توصيل الحقيقة إليهما. والعامة والجمهور لا يستطيعان فهم الحقائق بالبراهين والأدلة، إلا أن هناك صنفاً من البشر صفا ذهنه وقوي عقله حتى صار لا بد من استعمال البراهين والأقيسة المنطقية معه. ومن هنا يقول ابن السيد. «جعل الله تعالى للعلم طريقين: طريق برهان لمن حسنت فطرته وقوي عقله وتمييزه، وطريق إقناع وتقليد لمن لم يكن له فطرة متهيئة لقبول الأمور على ما هي عليه وهذا الطريق هو الأغلب على الناس [2]». ويفهم من هذا النص أن ابن السيد يقسم الناس إلى صنفين:

١ ـ الفلاسفة، وهم الصفوة والذين يستخدمون الحجاج العقلي والأقيسة المنطقية في بسطهم للمسائل وتوضيحهم للحقائق، كما أنه لا غنى لهؤلاء عن الحقائق المبرهن عليها بوسائل عقلية تكون مقبولة لديهم.
٢ ـ عامة الناس أو الغالبية من البشر وهم الذين تخاطبهم الشرائع ولا يلزم هؤلاء ما يلزم الفريق الأول من حجج عقلية وأقيسة منطقية.

يقسم ابن السيد العلوم تبعاً لاختلاف طبائع البشر إلى قسمين:ـ
١ـ علوم تتبع منهج التقليد والاتباع ٢ ـ وعلوم تتبع منهج البرهان وتعتمد الوقوف على العلل والأسباب، ومثال هذين العلمين الشريعة والفلسفة. فعلم الشريعة لا يقوم عليه برهان، بينما يقوم البرهان على علم الفلسفة، وبرهان النبي هو المعجزة ولا يُطلب منه برهان عقلي منطقي على كلامه لأنه برهان مستمد مما أعطاه الله من معجزات، أمّا الفيلسوف فيجب أن يقدم البرهان على أقواله،

(١) مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٩٧.
(٢) مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٩٧.

وبالمقارنة يخلص ابن السيد إلى أنَّ برهان النبوة أعظم من برهان الفلسفة»[1].

لقد صنف ابن السيد النفوس في مراتب، ووضع النفس النبوية في أعلى السلم إذ تفوق من حيث المرتبة النفسين العاقلة والفلسفية «هذه النفس أشرف النفوس التي في عالم الأركان وأعلاها وهي السائسة المدبرة لسياسة النفوس. . . ولا يتفق أن توجد هذه النفس الشريفة إلا في ذوي الفطرة الكاملة»[2] وهذا دليل على كونها «إلهاماً لا اكتساباً»[3] فكما خلق الله فطراً ناقصة تحتاج إلى تقويم وتصحيح، فقد خلق فطراً كاملة لِيُساس العالم بواسطتها ولتعمل على تدبير سائر النفوس الأخرى.

يحاول ابن السيد أن يكون أكثر قرباً من الشريعة وذلك بتأويله النص الديني ليقترب به من الفلسفة ففي برهانه الفلسفي على «خلود النفس بعد الموت» وأنها تكون عند الموت «أكثر تمييزاً وأوضح معرفة[4]»، يستشهد بالآية القرآنية القائلة: ﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾[5]، يُؤوِّل ابن السيد هذه الآية: بأن النفس عند مفارقتها للبدن تكون أكثر إبصاراً وفهماً للحقائق منها في حياتها اليومية حيث عاشت جاهلة بفعل وقوعها في إسار البدن. ويلجأ فيلسوفنا في حالة أخرى إلى أحد الأحاديث الشريفة لبرهنة رأية الفلسفي فقد ورد عن الرسول ﷺ قوله «إن أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر» ويستدل ابن السيد على هذا الحديث في الرد على بعض الفلاسفة الذين وصفوا العقل بأنه كيفية من كيفيات النفس أو عرض من أعراضها فيقول: لا يصح أن يُخاطِبَ الله العرض ولا أن يُقال أنه أول ما خلق،

---

(١) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٩٧.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٦، ٢٧.

(٣) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٧.

(٤) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٥١.

(٥) سورة ق، آية ٢٢.

لأن العرض يحتاج إلى جوهر يحمله إذ لا يقوم بنفسه[1].

وفي معالجته لمشكلة العلم الإلهي[2] عرض رأيه الفلسفي في القضية ثم ختم هذا بالآية القرآنية التي تقرر شمولية علم الله للكليات والجزئيات على حد سواء: «ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض[3]».

وفي بحثه لمسألة الصفات نقد الفرق الإسلامية التي قالت بحدوثها أو أنكرتها، وختم بحثه بالقول: إن القرآن الكريم قد أثبت هذه الصفات ولا داعي لإنكارها كما قالت المعتزلة، فالشريعة صنوٌ ورديفٌ للفلسفة ولا خلاف بينهما في الغاية، ولعل ابن السيد يريد من ذلك إعطاء صفة الشرعية والقبول لمباحثه الفلسفية.

أما القضايا الدينية الخالصة فقد حدَّدها الشرع وفَصَّلَ فيها القول، ويجب أن نُسلِّم بها على وجه القطع واليقين إذ لا مجال للعقل في أن يتدخل فيها: فـ«الأمور الدينية تؤخذ توقيفاً وتسليماً[4]» لأن «الأمور الشرعية ليست لها علل»[5].

د ـ أدوات المعرفة:

ربط ابن السيد بين العقل والحواس كأداتين من أدوات المعرفة للكشف عن الحقيقة فالإنسان لا يعرف الأشياء بذاته وجوهره، لأنه لو كان كذلك لتساوى مع الذات الإلهية، إنه يدرك الأشياء بأمور زائدة على ذاته، هي «الحواس الخمس» و«المعقولات الأول» وهي مبادىء عقلية أولية فطرية لا دخل لها بالاكتساب وهي سبيل الإنسان إلى معرفة المعقولات، يقول ابن السيد: «إن الإنسان لا يعرف

(1) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٨٦.
(٢) انظر بحث «العلم الإلهي»، ص ٦٨ من هذه الرسالة.
(٣) سورة سبأ، آية ٣
(٤) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٧٣.
(٥) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٥١.

الأشياء بذاته وجوهره، ولو علمها بذاته وجوهره لكانت ذاته عالمة أبداً ولم يحتج إلى اكتساب العلم، وإنما يعلم الأشياء بأمور زائدة على ذاته يتخذها آلات يتوصل بها إلى نيل معلوماته وهي: الحواس الخمس، والمعقولات الأول التي يجدها مركوزة في نفسه ولا يدري من أين حصلت له»[1]».

والله قد «جعل المحسوس مقدمة نتوصل بها إلى المعقول، فمن عمي بصره عن معرفة المحسوسات عميت بصيرته عن معرفة المعقولات»[2]. ويدعم ابن السيد هذا التصور بالعديد من النصوص الشرعية، كقوله تعالى: ﴿قُل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾[3] وقوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض لآيات لأولي الألباب﴾[4]. إن العقل لا يستطيع إذن أن يعمل إلا من خلال ما ورد إليه عن طريق الحواس من معطيات ومعارف أولية. فدور الحواس مهم في عملية المعرفة، فالمحسوسات على اختلافها لا تدرك إلا بالحواس ثم تقوم تلك المبادىء العقلية المركوزة في النفس في تنظيم تلك المعارف وترتيبها، وتوظيفها ضمن عمليات معرفية أكثر تعقيداً. وبناء عليه فإن مدركات الإنسان تنقسم إلى:

أ ـ مدركات حسية يتحصل عليها بواسطة الحواس.

ب ـ مدركات عقلية يتوصل إليها العقل بتحليل المدركات الحسية وتركيبها في مرحلة لاحقة.

وابن السيد في تقريره للمعرفة عن طريق الحواس والعقل، وفي قوله بـ (المعقولات الأول) إنما يتبع نهج الفارابي وابن سينا اللذين قالا بالوسائل ذاتها في تحصيل المعارف[5].

---

(١) ابن السيد البطليوسي · الحدائق، ص ٤٧.

(٢) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٥٤

(٣) سورة يونس، آية ١٠١

(٤) سورة آل عمران، ١٩٠.

(٥) انظر ص: ١٦٥ من هذه الرسالة.

هـ ـ علم الإنسان يشبه دائرة وهمية :

يرى ابن السيد «أن علم الإنسان يبدأ بشيء لا مادة له وينتهي بشيء لا مادة له»[1] فبداية المعرفة تأمل الإنسان لذاته أعني تأمله لصورته الناطقة ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة العقل الفعال الذي صدرت عنه المعارف، ويعود الإنسان أدراجه نزولاً إلى ذاته مرة أخرى فتكتمل الدائرة.

يشبه ابن السيد هذه المعرفة بعلم الإنسان للأعداد حيث لا يحتاج في معرفته ابتداءً إلى مادة ثم يتدرج في المعرفة فيقابل «النقطة»، وحظها من المادة قليل وهي بداية للخط، والخط مبدأ «السطح» الذي هو بدوره مبدأ الجسم. فإذا ما انتهت المعرفة للجسم شرع الإنسان في العلم الطبيعي المادي حيث يتعرف على عالم العناصر والمعادن ثم يرقى بمعرفته إلى النبات فيجد فيه النفس النباتية، فإذا وصل بنظره للحيوان رأى أثر النفس في الحيوان أقوى وأعمق، فإذا انتهى إلى الحيوان الناطق بدت له المبادىء العقلية المجردة عن المادة وإذا ترقّى بعدئذ في معرفته ابتعد عن العالم المادي توصّل إلى عالم المعقولات، وأولها «العقل الفعال»، ويستطيع الإنسان المضي في المعرفة حتى يدرك العقول التسعة» الأخرى فيتوصل إلى معرفة الله سبحانه وتعالى. ثم يبدأ الإنسان في الهبوط سالكاً نفس الطريق الذي سار فيه صاعداً فيصل إلى صورته الناطقة مرة أخرى وهذا الجهد المعرفي أشبه ما يكون بدائرة وهمية مبدؤها ونهايتها صورته الناطقة.

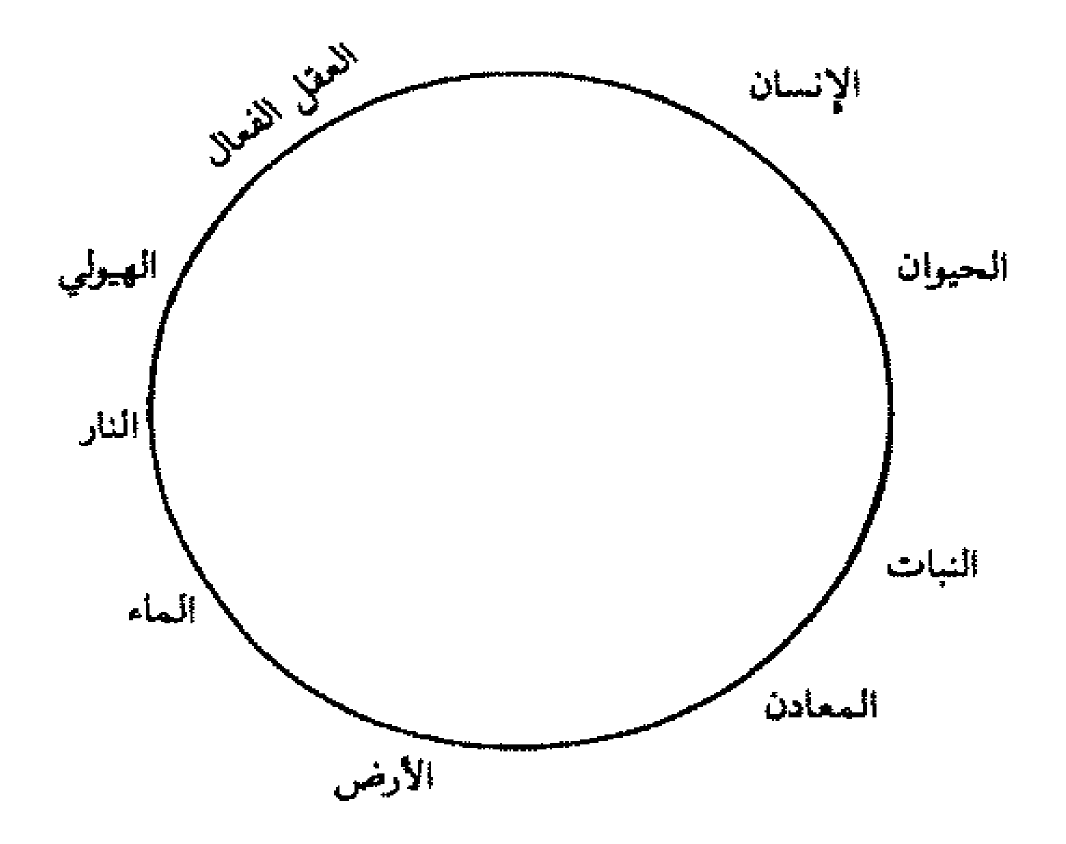
الإنسان ـ كما يقول ابن السيد: يبدأ من معقول وينتهي إلى معقول وما بينهما العلوم المحسوسة»[2] «والدائرة تكتمل إذا وصل الإنسان إلى العقل الفعال لأن القوة الناطقة منه وإليه تعود، وإنما يحتاج إلى معرفة العقل الفعال

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٨

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٩.

لتكتمل ذاته وتجوهره لا لتكتمل دائرة علمه ونظره»[1]. والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتدرج في هذه المعارف فهو بحاجة إلى معرفة ما هو دونه وما هو أرقى منه مرتبة في الوجود، فالموجودات الأخرى الموصوفة بالنطق لا يمكن أن تعقل ما هو أشرف منها إلا بتوسط ما قبلها فالعقل الرابع مثلاً لا يعقل الأول إلا بتوسط الثالث والثاني. ولا حاجة لهذه العقول إلى أن تعقل ما دونها، أما الإنسان فإن الموجودات التي دونه في الرتبة أسبق منه في الوجود، لكنها ليست أرقى منه في الرتبة وهذه هي: الهيولي، والنار، والهواء، والماء، والأرض. وقد مثّل ابن السيد معرفة الإنسان بالدائرة التالية التي قسمها إلى تسعة أقسام [2].



(1) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣١.

(2) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣١.

و ـ الفلسفة والنحو والمنطق :

(١) التحليل الفلسفي للنحو:

تناول ابن السيد مسائل نحوية كثيرة واستخدم فيها معرفته المنطقية وتصدى بهذا النهج لكثير من علماء النحو والمنطق . فقد أورد في كتابه «إصلاح الخلل الواقع في الجمل للزجاجي» تعريفات أبي القاسم الزجاجي وغيره إضافة إلى تعريفات بعض علماء المنطق للاسم والفعل والحرف وغيرها ، واعتبر كثيراً من هذه التعريفات قاصرة عن تحقيق الغاية لأنها لا ترقى إلى درجة التعريف «بالحد» وعدَّها من ثم تعريفات بالرسم» ، ومثال هذا أنَّ الزجاجي قد عرَّف الاسم بأنه ما جاز أن يكون فاعلاً أو مفعولاً أو دخل عليه حرف من حروف الجر»[1] ، ويُعلِّق ابن السيد على هذا التعريف وغيره بأن القوم قد : «حَدُّوا الاسم بحدود لا تستغرق أقسامه»[2] .

كما تناول ابن السيد تعريفات المناطقة للاسم ، فاستعرضها ورأى أنها قاصرة أيضاً عن الإحاطة بأقسام الاسم ، ومثل ذلك تعريف «الكندي» وجماعة من المنطقيين الذي ذهبوا إلى أن الاسم : «صوت موضوع باتفاق لا يدل على زمان معين ، وإن فرقت أحزاؤه لم تدل على شيء من معناه»[3] . ويقول ابن السيد : إن هذا التعريف غير صحيح لأنه ينطبق أيضاً على الحرف. أما «ابن المقفع» فقد حدَّ الاسم في كتابه الموضوع في المنطق بأنه : «الصوت المخبر الموضوع غير المؤقت الذي لا يبين الجزء منه عن شيء من المسمى»[4] ويرى ابن السيد أن هذا التعريف غير واضح . فإذا وصلنا إلى الفارابي وجدنا ابن السيد يوافق

(١) ابن السيد البطليوسي : إصلاح الخلل الواقع في الجمل ، ص ٥ .

(٢) ومن العلماء الذين اعتبر ابن السيد تعريفاتهم قاصرة عن الإحاطة بالمطلوب إضافة إلى أبي إسحاق الزجاجي : أبي العباس المبرد وعلي بن سلمان الأخفش ، وهشام الضرير ، وأبي علي الفارسي .

انظر: ابن السيد البطليوسي : إصلاح الخلل الواقع في الجمل .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٥ .

(٤) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

على التعريف ويقول: لم نر فيه لأحد من المنطقيين حداً أحسن ولا أثقف من تحديد أبي نصر الفارابي فإنه قال: الاسم: لفظ دال على معنى مفرد يمكن أن يُفهم بنفسه وحده من غير أن يدل ببنيته لا بالعرض على الزمان المحَّصل الذي فيه ذلك المعنى»[1]. ومن هنا يُقدِّم ابن السيد تعريفه الخاص للاسم فيقول: «الاسم كلمة تدل على معنى في نفسها غير مقترن بزمان محصل يمكن أن يفهم بنفسه»[2].

وواضح من هذا التعريف أنه تعريف منطقي بالحد. وحكم هذا التعريف أن يكون مركباً من جنس الشيء الذي يشارك فيه غيره، ومن فصوله التي يَنفصل بها عن كل ما يقع معه تحت ذلك الجنس. فقولنا «كلمة» لفظة تجمع الاسم، والفعل، والحرف، فهي كالجنس لها وقولنا: «تدل على معنى في نفسها» فصل يخلص الاسم من الحرف وقولنا: «غير مقترن بزمان محصل» فصل يخلص الاسم عن الفعل. واشترط فيها الإفراد لئلا يلتبس بالجمل.

اعترض ابن السيد انطلاقاً من موقعه النحوي على أبي القاسم الزجاجي في تفسيره «للفعل»، إذ قسم الأفعال إلى قسمين: ماضي ومستقبل، ورأى ابن السيد في هذا مغالطةً وإنكاراً للفعل الحاضر وتشبهاً بدعوى السوفسطائية الذين شككوا في الحقائق، ومن جملة ما شككوا فيه «الزمن» حين رفضوا وجود الحاضر، ويقول فيلسوفنا: إنَّ الشبهة باطلة من كل وجه: فقد نبَّه القرآن الكريم على الزمن الحاضر وهو زمن الحال في قوله تعالى: ﴿له ما بين أيدينا وما خلفنا وما بين ذلك﴾[3]. فما بين أيدينا هو المستقبل، وما خلف أيدينا هو الماضي، والذي بينهما هو الحاضر. وعرفت العرب مقولة الحاضر دائماً، فقال زهير بن أبي سلمى:

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤.

(٣) سورة مريم، آية ٦٤

وأعــلم علم الـيوم والأمس قبـــله ولـكنني عن علم ما في غد عَمٍ[1]

ثم يقدم ابن السيد، برهاناً فلسفياً على صحة ما يذهب إليه ويتمثّل هذا البرهان في: «أنْ يُقال لقائل هذا: هل أنت موجود الآن أو غير موجود فإن قال: إنه موجود ولا يمكنه أن يقول غير ذلك. قيل له: أفي زمان ماض أنت الآن، أم في زمان مستقبل؟ فإن قال: إنه في أحدهما قيل له: فأنت إذن معدوم موجود في حال واحدة. ويجب أن يقال له إذا كنت موجوداً كلمناك في هذه المسألة لأنك الآن معدوم، وإن قال: لست في ماض، ولا مستقبل أثبت واسطة بينهما، وتناقض»[2].

ويرى ابن السيد أن الفـرق بين المـاضي والمستقبل دقيق للغاية فالفعل الحاضر يتمتع بالديمومة ومن ثم يلبث أن ينقلب إلى «المستقبل» ليصبح جزء منه «ماضياً». فالزمن عنصر سيال لا يثبت على حال ولا يجمد عند ظرف.

يقول ابن السيد «أما الآن الذي يسمى حد الزمانين، فليس يمكن أن يقع فيه فعل على التمام، لأنه يمضي جزءاً بعد جزء، فلا يرد الجزء الثاني إلا والجزء الأول قد صار ماضياً. فإنّ الزمان الذي يُنطق فيه بالجيم من جعفر، لا يلبث حتى يجيء الـزمـان الذي يُنطق فيه بالعين. ولكن يصير ماضياً، وكذلك إذا نطقت بالفاء صار الزمان الذي نطقت فيه بالعين ماضياً فهو بمنزلة الماء الذي يسيل بين يديك، فإنّ الجزء الذي يقابلك فيه لا يثبت حتى يجيء الجزء الذي يتلوه، ولكنه مع صغره موجود، بل هو الموجود على الحقيقة لأن الماضي معدوم تقبـل يمكن أن يكـون وممكن أن لا يكـون. فلو لم يكن بين الماضي ل واسطة لم يكن شيئاً موجوداً، والمستقبل أقرب إلى فعل الحال من

بيت من معلقة زهير بن أبي سلمى ومطلعها أمن أم أوفى دمنة لم تكلّم.

(١) ابن السيد البطليوسي: إصلاح الخلل الواقع في الجمل، ص ١٩، ٢٠.

الماضي، لأن المستقبل متهيِّء لأن يوجد وأمّا الماضي فلا سبيل إلى وجوده»[1].

ويقسم ابن السيد الزمان إلى قسمين: (أ) زمان نحوي: وهو القسمة المعروفة: ماضي، وحاضر، ومستقبل. (ب) زمان فلسفي تكون فيه الحدود غير دقيقة إذ يتمتع بالديمومة وعدم الثبات بحيث يصير الزمان بعناصره الثلاث كأنه كتلة واحدة متلاحمة الأجزاء، يصعب الفصل بينها فيلتبس علينا وجود «الحاضر»، إذ يصعب استخراجه من تيار الزمن العام «فإذا تأمل المتأمل الزمان الحاضر على هذه الصفة، خُيِّل إليه أنه غير موجود، وهو الموجود في الحقيقة إذا تأمله المتأمل على وجه آخر»[2].

إن هذه الأفكار التي طرحها ابن السيد في بحثه للزمن تُذَكِّرُ بفلاسفة بحثوا هذه المسألة ويبدو لي من خلال مطالعة نصوص ابن السيد أنه استفاد من ملاحظات هيرقليطس الفلسفية حول الزمن، فالزمن عند هيرقليطس ديناميكي متجدد أشبه ما يكون بمياه النهر لمتدفق الذي تتتابع أمواجه دون انقطاع «كل شيء ينساب ولا شيء يسكن، كل شيء يتغير ولا شيء يدوم على الثبات»[3] إنك لا تستطيع النزول مرتين إلى النهر نفسه لأن مياهاً جديدة تنساب فيه باستمرار[4].

ويستخدم ابن السيد نفس المثال تقريباً فهو يقول عن الزمن: إنه «بمنزلة الماء الذي يسيل بين يديك، فإن الجزء الذي يقابلك فيه لا يثبت حتى يجيء الجزء الذي يتلوه»[5]. وهذا ما يقطع بصحة رأيي في أنه قد قرأ لهرقليطس من

---

(١) ابن السيد البطليوسي: إصلاح الخلل الواقع في الجمل، ص ٢٠

(٢) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٣) د. علي سامي النشار، ود. محمد أبو ريان، ود. عبده الراجحي هيراقليطس، دار المعارف، ١٩٦٥، ط ١، ص ٣٩

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) ابن السيد البطليوسي: إصلاح الخلل الواقع في الجمل، ص ٢٠.

خلال الترجمات العربية للفلسفة اليونانية . هذا وقد تأثرت فلسفات حديثة بتصور هرقليطس للزمن وأصبح مبدأ التغير قاعدة في تلك الفلسفات [1]، أمّا الفيلسوف الشاعر أبو العلاء المعري فقد تحدث عن الزمن في كثير من أشعاره . ويبدو أنَّ له أثراً عميقاً على تصور ابن السيد للزمن . فبالإضافة إلى أنَّ ابن السيد قد شرح أشعار المعري التي احتوت على تراث فلسفي غزير، ومن ضمن ذلك مفهوم الزمن ، فإنَّ ابن السيد أخذ بما ورد في فلسفة المعري . فالزمان كما رأينا عند أبي السيد سيال متحرك وهو أشبه بالماء المتدفق الذي يسيل بين أيدينا تتتابع أجزاؤه دون انقطاع ، كذلك الحال فإنَّ الزمان عند المعري ديناميكي متغير حيث لا توجد فواصل بين الأوقات : الماضي والحضر والمستقبل

إذا مرت الأوقات حُـــرِّك ساكنٌ وسكن في أضعافها المتحرك[2]

إنَّ للزمان حركة فاعلة وبصماته واضحة . ويتجلى ذلك في التفاعل النشط الذي تمر به الأحداث ، إنَّه حركة من داخل . ولعل الديناميكية التي تقلب وضع الحدث وتطوره من سكون إلى حركة إلى سكون وحركة مرة أخرى ترجع إلى فاعلية الزمن الذي يضع تلك الحركة في إطار مكاني معين . كما يتبنى ابن السيد تصور المعري الذي يربط بين المدْرِكِ وبين الزمان والمكان ، فالزمان لا يتعلق بالوهم والعدم ، إنما هو رهين بالمُدْرَكاتِ والمحسوسات . فهذه المدركات والمحسوسات لا يمكن فهمها إلاّ بوضعها في قالبي الزمان والمكان ،

---

(١) يرى د. محمد أبو ريان أن هيجل الفيلسوف الألماني قد «استغل فكرة الصيرورة عند هيرقليطس استغلالاً تاماً وإن الموقف الهيجلي إنما يعد صورة مثالية حديثة لمذهب هيراقليطس المادي القديم» هيراقليطيس ص ٣٦٤، ٣٦٨ كما أن «قوانين المادية الجدلية عند «ماركس» هي تعبير كامل مفصل عن صفات الصيرورة عند هيراقلبطس» المصدر السابق ص ٤٠٩ ، كما يرى نفس الباحث أنَّ «السيال الحيوي هو الصورة البرجسونية الحديثة لفكرة الصيرورة عند هرقليطس»
المصدر السابق، ص ٤١٩

(٢) ابن السيد البطليوسي : شرح المختار من لزوميات أبي العلاء القسم الأول، ص ١٧٨ .

عدا الباري تعالى الذي لا يقع تحت الدهر أو الزمان والمكان[1].

ولا يقتصر ابن السيد في اعتقاد هذا الرأي عند شرحه لأشعار أبي العلاء المعري المتعلقة بمفهومي الزمان والمكان وإنما يُردِّده في مواطن عدة من كتبه[2] مما يُدلِّل على عمق تأثر ابن السيد بفلسفة أبي العلاء. والزمان عند ابن السيد يرتبط كما هو واضح بالفعل والحركة وليست الأفعال على وجه التحديد إلاّ حركات الأشخاص أصلاً. ولما كانت هذه الحركات كثيرة ومتنوعة أصبح من الضروري أن يُمَيَّز بينها، فأُطْلِقَ على بعضها: قعود، قيام، ضرب، قتل. ولمَّا كانت هذه المصادر مبهمة من حيث الزمن اشتقت منها صيغ تدل على زمن مُحدَث، فقيل: يقعد، يقوم، يضرب. ومن هنا كانت هذه المصادر السابقة بمثابة «الطين الذين تُصنع منه الآنية، والفضة التي تُصاغ منها أصناف الحلية»[3] وأصبح الأفراد هم الفاعلون الذين يشكلون الأحداث وفق إرادتهم ضمن إطار زماني ومكاني معين.

(٢) تمايز النحو من المنطق:

يرى ابن السيد أنَّ المنطق وثيق الصلة بالنحو ذلك أنَّ «بين الصناعتين مناسبة من بعض الجهات»[4] ولا ينبغي أن تقودنا هذه الصلة إلى اعتبارهما

---

(١) انظر ص ٥٠ من هذه الرسالة

(٢) انظر، ابن السيد البطليوسي: الانتصار ممن عدل عن الاستبصار ص ٧١، أيضاً ابن السيد البطليوسي: شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، ص ٢٥٨، أمَّا العلاقة بين الزمان والمكان في نظر أبي العلاء فإنّ «المعري ينظر إلى المكان كامتداد محدود، بينما ينظر إلى الزمان كامتداد نام ونسيج مفتوح ـ فالأشياء كما تبدو للوعي ـ في مكان محدود لا يزيد ولا ينقص. غير أنَّ الأشياء تتغير، وتغيرها داخل إطار المكان هو ما يجعل الزمان نامياً في الوعي. وهكذا فإنَّ الآن الواحد شريحة أفقية تشمل كل مُدْرَك لا كل موجود. فيما وحدة المكان شريحة عمودية تشمل كل التغيرات التي ألَمَّت بمدرك واحد». سحبان خليفات: ميتافيزيقيا العلوم والطبيعة في شعر أبي العلاء».

(٣) ابن السيد البطليوسي: إصلاح الخلل الواقع في الجمل، ص ٢٦.

(٤) ابن السيد البطليوسي. إصلاح الخلل الواقع في الجمل، ص ٣٣.

متمـاثلتين، فلكـل صناعة قوانينها الخاصة، ويقص علينا ابن السيد في هذا الصدد حادثتين، الأولى: عن مسألة تنازع فيها مع الفيلسوف «ابن باجة»[1]، الـذي كان معـاصراً له حيث أخبره ابن باجة بأن قوماً من نحويِّي «سرقسطة» اختلفوا في قول «كثير»:

وأنـت الـتـي حـبـبـت كل قصيرة	إليَّ ومـا تدري بذلـك القصـائـر
عنيت قصيرات الحجـال ولم أرد	قصـار الخـطا شر النسـاء البحـاتـر

فقال بعضهم «البحاتر» مبتدأ و«شر النساء» خبره، وقال بعضهم يجوز أن يكون «شر النساء» هو المبتدأ و«البحاتر» خبره. وأنكرت هذا القول، وقلت لا يجوز إلا أن يكون «البحاتر» هو المبتدأ و «شر النساء» هو الخبر (ضمير القول عائد لابن باجة)، فقلت له الذي قلت هو الوجه المختار، وما قاله النحوي الذي حكيت عنه جائز غير ممتنع فقال: وكيف يصح ما قال وهل غرض الشاعر إلا أن يخبر أن «البحاتر شر النساء»، وجعل يُكثر من ذكر الموضوع والمحمول، ويورد الألفاظ المنطقية التي يستعملها أصحاب البرهان، كان رد ابن السيد عليه أنه لا يجـوز إدخال صناعة في صناعة أخرى، وفي صناعة النحو «مجازات ومسامحات لا يستعملها أهل المنطق» وهناك خصوصيات نحوية لا مكان لها في المنطق.

---

(١) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٣٢، ومن الجدير بالذكر أن ابن السيد ذكر «ابن باجة» باسم «ابن الصايغ» حيث قال في المسألة (١٧): «جمعني مجلس مع رجل من أهل الأدب يعرف بأبي بكر بن الصايغ اسمه الأشهر بين الناس «ابن باجة» فنازعني في مسألة من مسائل النحو. . . «إلاّ أن «السيوطي» في كتابه «الاشباه والنظائر» لم يذكر ابن باجة بالاسم وجاء في كتابه هذا تلخيصاً عن ابن السيد· «جمعني مجلس مع رجل من أهل الأدب فنازعني في مسألة من مسائل النحو».

انـظر السيوطي الأشباه والنظائر، ج٣، ص ٧٣، أيضاً، السيوطي صون المنطق والكلام، ص ٢٠٠.

و«صناعة النحو قد تكون فيها الألفاظ مطابقة للمعاني وقد تكون مخالفة لها إذا فهم السامع المراد فيقع الإسناد في اللفظ إلى شيء وهو في المعنى مسند إلى شيء آخر»[1] فيجيز النحويون في صناعتهم «أعطى درهم زيداً»، ويرون أنَّ فائدته كفائدة قولهم: أعطي زيداً درهماً» فيسندون الإعطاء إلى الدرهم في اللفظ وهو مسند في المعنى إلى «زيد» فهذه الألفاظ غير مطابقة للمعاني، لأن الأسناد فيها إلى شيء وهو في المعنى إلى شيء آخر أما في القضايا المنطقية فالأمر مختلف عن هذا، فهناك قضايا تنعكس فيصير موضوعها محمولاً، ومحمولها موضوعاً، والفائدة في الحالين واحدة، وصدقها وكيفها محفوظان عليها فإذا انعكست القضية ولم يحفظ الصدق والكيفية سمي ذلك انقلاب القضية لا انعكاسها مثال المنعكس من القضايا قولنا: «لا إنسان واحد بحجر»، وعكسها «لا حجر واحد إنسان». وهذه القضية قد انعكست موضوعها محمولاً، ومحمولها موضوعاً والفائدة في الأمرين واحدة. ومن القضاياالتي لا تنعكس قولنا: «كل إنسان حيوان»، فهذه قضية صادقة إذ صيَّرنا المحمول موضوعاً أصبحت: «كل حيوان إنسان» فعادت قضية كاذبة.

أمَّا الحادثة الأخرى فتدور حول عدم صحة تطبيق قواعد علم الجدل والمناظرة على القضايا النحوية. فقد تحدَّث «أبو الحسن الأشعري»[2] عن نفسه مفتخراً بعلم الجدل معيباً صناعة النحو فقال: إنه شاهد نحوياً يقرأ: الكلام ينقسم إلى ثلاثة أقسام: اسم، وفعل، وحرف. فراح أبو الحسن يخوض معه حديثاً في مسائل نحوية مستخدماً منهجه الجدلي على صناعة النحو. ويعلق ابن السيد على هذه المناظرة قائلاً: إن مقالة الأشعري ليست حجة على صناعة النحو لأن في كل صناعة عالم متمكن وآخر ضعيف كما أن. «صناعة النحو ليست من صناعة الجدل، وإن كانت بين الصناعتين مناسبة من بعض الجهات»[3] وإتمام إحداهما على الأخرى تخليط وجهل.

---

(١) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٣١

(٢) ابن السيد البطليوسي: إصلاح الخلل الواقع في الجمل، ص ٣١.

(٣) ابن السيد البطليوسي: إصلاح الخلل الواقع في الجمل، ص ٣٣.

ويؤيد هذه النتائج التي قرّرها ابن السيد ما ذهب إليه «الفارابي» من أنّ المنطق يلتقي مع علم النحو وظيفياً في تقويم وتصحيح الأخطاء التي يقع فيها اللسان والفكر، فبينما تتمتع اللغة بخصوصية محددة تتناول لغة من اللغات، إلا أن المنطق يمتاز بالعمومية في شيوعه حيث يتناول الفكر على وجه الإجمال. وهذا التماثل الوظيفي بين هذين العلمين يجب أن لا يقودنا ضرورة إلى التماثل التام بينهما بحيث تختلط قواعد أحدهما بالآخر مما يشكل إفساداً لما نتناوله من قضايا. وهذه: «الصناعة تناسب صناعة النحو: ذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ، فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات»[1]وفي موطن آخر يقول الفارابي: «فهذا هو الفرق بين أهل النحو في الألفاظ وبين نظر أهل المنطق فيها: وهو أن النحو يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها... والمنطق فيما يعطي من قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ويأخذها من حيث هي مشتركة ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما»[2].

شبيهٌ بذلك ما ذهب إليه «أبو سليمان السجستاني» في تحديده للعلاقة بين المنطق والنحو، فقد ورد في «المقابسات» أن: «النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي، وكُل نَظَر المنطقي في المعاني.... وجل نظر النحوي في الألفاظ... والنحو يرتب اللفظ ترتيباً يؤدي إلى الحق المعترف به من غير عادة سابقة. والشهادة في المنطق مأخوذة من العقل والشهادة في النحو مأخوذة من العرف... والنحو يتبع ما في طباع العرب، وقد يعتريه الاختلاف، والمنطق يتبع ما في غرائز النفوس وهو مستمر على الائتلاف»[3].

---

(١) الفارابي. إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٨، ص ٦٨.

(٢) الفارابي: إحصاء العلوم، ص ٧٧.

(٣) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق حسن السندوبي،

ويظهر مما سبق أن ابن السيد متفق مع السجستاني في أنّ علم النحو تظهر فيه اختلافات ومسامحات واجتهادات، ليست موجودة في علم المنطق الذي ينبني على قواعد ثابتة مؤتلفة لا مجال لتجاوزها، وهي المشكلة التي أثارها مع «ابن باجة»، فبينما يريد ابن باجة أنْ يُوَّحد بين قواعد النحو والمنطق دلّل ابن السيد على أنّه لا يمكن الأخذ بذلك لأنه لا يجوز إدخال قوانين صناعة في صناعة أخرى، ولأن لعلم النحو خصوصية وتميز ليست لعلم المنطق، فقواعد النحو خاصة مرنة، بينما قواعد المنطق عامة وثابتة.

(٣) دور «التحليل اللغوي» في توضيح المشكلات الفلسفية وحلها:

تنبه ابن السيد إلى أهمية اللغة في القضايا الفلسفية، التي لا يمكن أن تتحدد دلالاتها إلا ضمن إطار لغوي وقد تناول ابن السيد اختلافات جمة تطوّر النزاع فيها بين المسلمين، وخصومات كثيرة حدثت بينهم بسبب تشعب الأفهام في إدراك المدلولات اللغوية.

درس ابن السيد هذه الخلافات التي تولدت بين المسلمين وردها إلى مفاهيم لغوية، ذلك أن اللغة والفكر مكوّنان أساسيان للإشكاليات الفلسفية والفقهية التي تُنوزع فيها بين المسلمين حتى صار من فقهائهم: «المالكي والشافعي والحنفي. ومن ذوي مقالاتهم الجبري والقدري والمشبه والجهمي. ومن شيعتهم الزيدي والرافعي والسبئي والغرابي والمخمس والمحّمدي»[1]. ولعل كتاب «التنبيه» أبرز مؤلفات ابن السيد حصراً لأسباب الخلاف هذه، والتي حدّدها ابن السيد في ثمانية أسباب على النحو التالي:

الأول: اشتراك الألفاظ والمعاني، والثاني: الحقيقة والمجاز، الثالث: الإفراد والتركيب، الرابع: الخصوص والعموم، الخامس: الرواية والنقل، السادس: الاجتهاد فيما لا نص فيه، السابع: الناسخ والمنسوخ، الثامن: الإباحة والتوسع.

= ١٩٢٩، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص ١٦٩، ١٧١،

(١) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ٧، ٨، ٩، ١٠

- في الخلاف العارض من جهة اشتراك الألفاظ واحتمالاتها للتأويلات الكثيرة:

من هذا الباب: اللفظ المشترك الواقع على معان مختلفة غير متضادة مثل قوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾[1]. فقد ذهب قوم إلى أن «أو» في هذه الآية للتخيير كقولنا «جالِسْ زيداً أو عمراً». ومن هنا فإن السلطان مخيَّر في هذه العقوبات يفعل بقاطع السبيل أيها شاء. وهذا قول الحسن البصري، وعطاء ومالك.

بينما ذهب آخرون في تفسير الآية إلى أنَّ «أو» هنا للتفصيل والتبعيض. فمن حارب وقتل وأخذ المال صلب، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله. وقد قال بهذا الشافعي وأبو حنيفة.

ومن هذا الباب أيضاً: الاشتراك العارض من قبل تركيب الكلام، وبناء بعض الألفاض على بعض فإن في الكلام ما يدل على معان مختلفة متضادة، ومنه ما يدل على معان مختلفة وغير متضادة. ومن أمثلة ذلك قول علي رضي الله عنه: «أيها الناس تزعمون أني قتلت عثمان، ألاَ وأن الله قتله، وأنا معه»[2] فقد أراد علي أن الله قتله وسيقتلني معه، فعطف أنا على الهاء. وقد تأولت «الخوارج» هذا القول على أنه عطف «أنا» على الضمير في قتله.

ومن الضمائر التي تحتمل الاشتراك في معاني متضادة، ما ورد عن الرسول في الحديث الشريف الذي يقول: «إن الله خلق آدم على صورته» وقد أورد ابن السيد تأويلين للضمير «الهاء». فإمَّا أن يكون عائداً على آدم، أو عائداً على الله تعالى. وفي الحالة الأولى يكون الغرض من الحديث الرد على الدهرية واليهود والقدرية. ذلك أن الدهرية تقول: «إن العالم لا أول له ولا آخر، وأنه لا يجوز

---

(١) سورة المائدة، آية ٣٣.

(٢) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ٣٥.

أن يتكون حيوان إلا من حيوان آخر قبله . . . ويزعمون أنّ للطبيعة والنفس الكلية فعلاً في المحدثات المكوَّنة غير فعل الله تعالى . . . فأعلمنا ﷺ أن الله خلق آدم على صورته التي شوهد عليها ابتداءً من غير أن يتكون في رحم . . . . وانفرد بذلـك دون مشاركة من طبيعة أو نفس[1] أمّا وجه الرد على اليهود فإنهم كانوا يزعمون: «أن آدم في الدنيا كان على خلاف صورته في الجنة وأنّ الله تعالى لمـا أهبطه من جنته نقص قامته، وغيّر خلقته فأعلمنا بكذبهم فيما يزعمون، وأعلمنا أنه خلقه في أول أمره على صورته التي كان عليها عند هبوطه»[2]. أمّا القـدرية فكـانوا يزعمون «أن أفعال البشر مخلوقة لهم لا لله . . . فأفادنا أيضاً بطلان قولهم وأعلمنا أن الله تعالى خلقه، وخلق جميع أفعاله»[3].

وفي التأويل الثاني يكون الضمير في الحديث عائداً على الله تعالى . وهذا يفيد «التشريف والتنويه والتخصيص لا على معنى آخر مما يسبق إليه الوهم من معاني الإضافات، فيكون كقولهم في الكعبة إنها بيت الله، وقد علمنا أن البيوت كلها لله»[4].

ويمضي ابن السيد في استخراج ما يدعم تأويله هذا من شواهد العرب في استعمالاتهم اللغوية للفظ «الصورة»، ويرى أن العرب تستعمل هذا اللفظ على وجهين: أحدهما الصورة المحددة بشكل وجهة معينة، كقولنا: «صورة زيد»، و«صورة عمرو» ـ أو الثاني: فيقصد به صفة الشيء دون أن يكون له شكل أو حدود أو جهة . كقولنا: ما صورة أمرك»؟، «وكيف كانت صورة قصتك»؟ يريدون بذلـك الصفـة: «فقد يجوز أن يكون معنى خلق آدم على صورته: أي على صفته . فيكون مصروفاً إلى المعنى الثاني الذي لا تحديد فيه . . . فيكون معنى

---

(١) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٩٨ .
(٢) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٩٨، ١٩٩ .
(٣) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٩٩
(٤) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٩٩ .

قولنا في آدم إنه خُلق على صورة الله كمعنى قولنا إنه خليفة الله»[1].

يعطي ابن السيد تفسيراً لحديث آخر مقارب في المعنى للحديث السابق، ويتطرق فيه إلى مسألة «الرؤية»، في قوله ﷺ: «رأيت ربي في أحسن صورة» فيرى أن الحديث قد ورد بلفظ مشترك يحتمل معنيين:

التأويل الأول: أن يكون المعنى راجعاً إلى الرائي، وهنا يتأول مسألة «الرؤية»، ويذهب إلى أن المؤمنين بعامة لا يرون الله في الدنيا، أما في الآخرة فإن الله ينقلهم إلى هيئة مختلفة يستطيعون بها رؤيته[2] أمّا الرسول ﷺ فيمتاز بمكانة خاصة، حيث عجّل له الله هذه الرؤية في الدنيا تشريفاً له وتعظيماً لقدره.

التأويل الثاني: إذا كان المعنى راجعاً إلى الله (المرئي) فإن الرؤية ليست كما يزُعم بعض المفكرين رؤية عيان ومشاهدة، لكن تأويلها: أنَّ الرسول «رأى ربه على أحسن ما عوّدة من إنعامه وإحسانه، وإكرامه، وامتنانه. كما يُقال للرجل: كيف كانت صورة أمرك عند لقائك الملك؟ فيقول خير صورة. أعطاني وأنعم عليَّ، أدناني من محل كرامته وأحسن إليَّ[3].

- في الخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز:

مثال هذا قوله تعالى: ﴿يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يُواري سوآتكم﴾[4] يرى ابن السيد أنه لا يمكن الأخذ بظاهر الآية لأن السماء لا تنزل لباساً يلبس.

---

(1) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ٢٠٢، ٢٠٣.

(2) يشبه رأي ابن السيد رأي ابن حزم في موضوع «الرؤية». حيث يقول ابن حزم: «إنه تعالى يُرى في الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة في العين الآن، لكن بقوة موهوبة من الله تعالى فيضع الله تعالى في الأبصار قوة تشاهد بها الله».

ابن حزم: الفصل بين الملل والنحل، ج ٣، ص٢.

(3) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ٢٠٥

(4) سورة الأعراف، آية ٢٦.

وهذا دليل على أن الآية جاءت على سبيل المجاز. فاللباس نتيجة لما تأتي به السماء من مطر لينبت به الزرع الذي يعيش عليه الحيوان، فيكتسي صوفاً ووبراً ليفيد منه الإنسان في لباسه. لهذا «سمي المطر لباساً لذلك إذا كان سبباً لذلك على مذاهب العرب في تسمية الشيء باسم الشيء إذ كان منه بسبب»[1]. ويدخل تحت باب المجاز الحديث القائل: «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا ثلث الليل الأخير فيقول: هل من سائل فأعطيه؟، هل من مستغفر فأغفر له؟، هل من تائب فأتوب عليه؟».

لقد زعمت المجسِّمة أن الله ينزل حقيقة لا مجازاً، ويرى ابن السيد استحالة دلالة الحديث على هذا المعنى: «لأن الانتقال من صفات المحدثات»[2]. وللحديث عند ابن السيد تأويلان:

أحدهما: ما أشار إليه الإمام مالك عندما سأله سائل عن هذا الحديث فقال: «ينزل أمره في كل سحر، فأما هو عز وجل فإنه دائم لا يزول»[3] ويستخرج ابن السيد من استعمالات العرب اللغوية ما يؤيد هذا الفهم، فالعرب تنسب الفعل إلى الآمر به دون فاعله فيقولون: «كتب الأمير لفلان كتاباً وقطع الأمير يد اللص... وهو لم يباشر من ذلك بنفسه. إنما أمر به»[4] فيكون معنى الحديث حينئذ أن الله تعالى يأمر ملكاً بالنزول إلى السماء الدنيا فينادي بأمره.

أما التأويل الثاني: فهو أن العرب تستعمل لفظ «النزول» على سبيل الحقيقة وسبيل المجاز والاستعارة. فأما الحقيقة فإن «النزول» يعني انحدار الشيء من أعلى إلى أسفل. كقوله تعالى: ﴿وينزل من السماء من جبال فيها من برد﴾[5]. وأما المجاز فيكون على أربعة أوجه:

(١) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ٦٤.
(٢) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ٦٦
(٣) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ٦٦.
(٤) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ٦٧.
(٥) سورة النور، آية ٤٣.

الأول: «الإقبال على الشيء بعد الإعراض، والمقاربة بعد المباعدة يقال: نزل البائع في سلعته إذا قارب المشتري بعد مباعدته، وأمكنه عنها بعد منعه. ويقال نزل فلان عن أهله، أي تركها، وأقبل إلى غيرها».[1]. فيكون معنى الحديث بناءً على ذلك أن الله يقبل على عباده بالتحنن والتعطف في هذا الوقت طالباً منهم الاستزادة في الطاعة ليزيد لهم من رحمته وعطائه. أما الأوجه الثلاثة الأخرى فلا مدخل لها في هذا الحديث.

يذكر ابن السيد في باب الحقيقة والمجاز آية «النور» التي فُسِّرت من قبل المجسمة تفسيراً حرفياً لا يليق بذات الله. قال تعالى: ﴿**الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دُرِيّ يوقد من زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار. نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء. ويضرب الله الأمثال للناس. والله بكل شيء عليم**﴾[2].

لقد توهمت المجسمة أن الله نور، وكان أحرى بهم أن يماثلوا آية النور بآيات أخرى حينما سمى الله نبيه بأنه: سراجاً منيراً، فالعرب «تسمي كل ما جلّى الشبهات وأزال الالتباس، وأوضح الحق نوراً. ويفند[3] ابن السيد دعوى هذه الفرقة قائلاً: بأنها لو تمعنت في الآية لوجدت أن ما ذهبت إليه باطلاً، لأنه تعالى قال في نهايتها: ﴿**ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم**﴾[4]. ويعني هذا أن كل ما قيل في الآية: من مصباح، وزجاجة، وزيتونة، وشجرة ما هو إلا أمثال مضروبة للناس. يعقلها من وفق لفهمها والتدبر فيها.

---

(١) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ٧١.
(٢) سورة النور، آية ٣٥.
(٣) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ٧٥.
(٤) سورة النور، آية ٣٥.

- في الخلاف العارض من جهة الإفراد والتركيب:

يرى ابن السيد أن الإفراد والتركيب من أوسع الأبواب لاشتماله على مسائل متنوعة وّلدت الخلاف بين المسلمين. فبينما يقتصر بعضهم على اتخاذ موقف فقهي أو فلسفي مستنداً إلى آية منفردة، أو حديث منفرد، يلجأ بعضهم الآخر إلى بناء الأحكام باستخدام بينات متعددة يركب بينها عن طريق القياس واستخراج النتائج من مقدمات معينة. ففي قوله تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾[1].

قد يتبادر إلى الذهن أن الدعوة مستجابة دون ابطاء إذا أخذت الآية بمفردها، إلا أن هُنَالِكَ آية أخرى تتمم معناها وتوضح مقصدها وهي قوله تعالى: ﴿بل إياه تدعون، فيكشف ما تدعون إليه إن شاء﴾[2] فاستجابة الدعاء مشروطة بمشيئة الله.

ومن هذا الباب أيضاً، قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس﴾[3]. ثم قال في آية أخرى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم﴾[4] فنركب عندئذ قياساً من الآيتين على النحو التالي: كل إثم حرام، والخمر إثم، فالخمر إذاً حرام. ويدخل تحت هذا الباب كذلك اللفظ المشترك الذي يحمل تأويلات كثيرة ثم تَرِدُ آية أخرى وحديث آخر يخصص ذلك اللفظ المشترك، ويقصره على بعض تلك المعاني دون بعض كقوله عز وجل: ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾[5]. وقد توهم من ليس له دراية باللسان العربي أن لفظة «الضلال» تعني «ضد الهدى»، وأن الرسول كان لفترة كبيرة على ملة الشرك، بينما تدل جميع القرائن أن الرسول ﷺ لم يسجد

(١) سورة البقرة، آية ١٨٦.

(٢) سورة الأنعام، آية ٤١.

(٣) سورة البقرة، آية ٢١٩.

(٤) سورة الأعراف، آية ٣٣.

(٥) سورة الضحى، آية ٧.

لصنم قط. وأن لفظة «الضلال» هنا يمكن أن تؤول «بالغفلة والنسيان». وقد ورد الضلال بهذا المعنى في آيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿لا يضل ربي ولا ينسى﴾[1] وقال يضاً: ﴿أنْ تضلَّ إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾[2] أي تغفل وتنسى.

ويرى ابن السيد أن الصوفية قد تأولت الضلال تأويلاً حسناً بمعنى «المحبة». وقد ورد في اللغة ما يؤيد هذا. فإذا زادت المحبة كانت سبباً في شدة الغفلة والنسيان نظراً لاستغراق المحب في محبوبه «فسميت المحبة ضلالاً إذ كانت سبب الضلال على مذاهبهم في تسمية الشيء باسم الشيء إذا كان منه بسبب»[3].

- في الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص:

يحدث اختلاف أحياناً في تفسير مضامين الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة من حيث عموميتها أو خصوصها. ومن هذا قوله تعالى: ﴿كلٌّ له قانتون﴾[4]، ففسَّر قوم «القنوت» بأنه خاص بأهل الطاعة. فقال ابن عباس أراد أنهم مطيعون له يوم القيامة. وقال آخرون بل هم مطيعون له في الدنيا. وذهب آخرون: بأن عموم الخلق مؤمنهم وجاحدهم فيهم أثر لصنعة الله وعبوديته شاؤوا هذا أم أبوا.

- في الخلاف العارض من جهة الرواية:

يرى ابن السيد أن الحديث عرضة لعلل معينة قد تسبب خلافاً في الرأي بين قاصدي فهمه. ولذا لا بد من اللجوء إلى التأويل لحل هذا الإشكال. ويحدد لنا ابن السيد ثمان علل يتوجب فهمها قبل أن نحدد صحيح الحديث

---

(1) سورة طه، آية ٥٢. وتمام الآية: ﴿قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى﴾.

(2) سورة البقرة، آية ٢٨٢.

(3) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٢٠.

(4) سورة البقرة، آية ١١٦.

من ضعيفه. العلة الأولى: فساد الإسناد، الثانية: نقل الحديث على معناه دون لفظه، الثالثة: الجهل بالإعراب الرابعة: التصحيف، الخامسة: إسقاط شيء من الحديث لا يتم المعنى إلا به،السادسة: نقل المُحدِّث بعض الحديث وإغفاله نقل المسبب الموجب له السابعة: أن يسمع المْحدّث بعض الحديث ويفوته سماع بعضه الآخر، الثامنة: نقل الحديث من الصحف دون لقاء الشيوخ.

أمّا فساد الإسناد فإنه أشهر العلل حيث ينقل الحديث من راوية ليس بثقة، أو يكون الراوي صاحب بدعة. أو مطعوناً في دينه وأمانته، أو صاحب غفلة، أومشهوراً بالتعصب لجماعة أو فئة. ذلك أن إفراط عصبية الإنسان لمن يتعصب له وشدة محبته فيه يحمله على افتعال الحديث وإن لم يفتعله بدّله وغيّر بعض حروفه. كنحو ما فعلت الشيعة[1]، أو المعتزلة. الذين: «غيّروا في المصحف مواضع كثيرة، كقراءتهم[2] ﴿من شر ما خلق﴾[3] بالتنوين بإعتبار أن الله لم يخلق الشر[4].

أما العلة الثانية الخاصة بنقل الحديث على المعنى دون لفظ المحدِّث بعينه. فإن من الواضح أن كثيراً من المحدثين قد نقل الحديث بألفاظ ليست واردة في الأصل، لذا يرد الحديث الواحد في عدة صيغ مختلفة. وبألفاظ متباينة، مما يجعل الحديث مُحْتَمِلاً لأكثر من معنى.

وقد علم الرسول عليه الصلاة والسلام أن هذا سيحدث من بعده فقال:

---

(١) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٦٧.

(٢) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٦٨.

(٣) سورة الفلق، آية ٢

(٤) يذهب النظّام من المعتزلة إلى أن الله تعالى «لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي. وليست هي مقدورة للباري».

الشهرستاني. الملل والنحل، ج٢، ص ٦٧.

«نضَّر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها، وأداها كما سمعها. فرب مُبلَّغ أوعى من سامع».

ومن هذا الباب أن الرسول ﷺ وهب علياً عمامة تسمى السحاب. فمرّ علي متعمماً بها فسأل أصحابه: هل رأيتم علياً في السحاب؟ فظن بعض المتشيعين لعلي أنه موجود في السحاب. وقد ظل بعض الشيعة يعتقد ذلك إلى اليوم.

العلة الثالثة: وهي الجهل بالإعراب ومعاني كلام العربية ومجازاتها وتتمثل في أن بعض رواة الحديث لم يكن يحذق العربية. فرفع المفعول ونصب الفاعل عن جهل. فنقل السامع الحديث كما رواه فانعكس المعنى إلى ضد ما أراده المُحدِّث الأول[1]. مثال ذلك: لو قرأ القارىء: ﴿هو الأول والآخر﴾[2] ففتح الخاء لكفر وأشرك بالله، وإذا كسر الخاء آمن ووحَّد، فليس بين الإيمان والكفر غير حركة واحدة. ومن هنا نستدل على أن: «معنى كل كلام مرتبط بإعرابه»[3].

العلة الرابعة: هي التصحيف. وتنحصر في أن كثيراً من المحدثين لا يضبطون الحروف فينقل الناقل الحديث دون ضبط. فيلتبس المعنى نتيجة ذلك.

يتبين لنا مما سبق أن ابن السيد قد عوَّل كثيراً على منهج التأويل[4] في تفسير الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث الشريفة التي توهم التشبيه والتجسيم،

---

(١) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٨٥.

(٢) سورة الحديد، آية ٣.

(٣) مخطوط المسائل والأجوبة، ص ١٢، وانظر أيضاً: إبراهيم السامرائي: نصوص ودراسات عربية وإفريقية، وزارة الإعلام، بغداد، بدون تاريخ، ص ١٤٩.

(٤) يرى د. عمر فروخ في كتابه تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، ص ١٩٧٩، ط٢، ص ٦٠٦، خلاف ذلك حيث يقول: «وكذلك نجد لابن السيد البطليوسي ميلاً إلى قول «أهل الظاهر». ولا يعرض الدكتور فروخ حججه في ذلك ومن يتبع منهج التأويل بهذه الكثافة لا يُعَد من أهل الظاهر.

أو تلك الآيات التي توحي بأن في وسع البشر أن يصنعوا فعلهم بمعزل عن قدرة الله الشاملة. وقد أسعفه في ذلك كفاءته اللغوية العالية. وقد عارض بهذا المنهج كثيراً من الفرق الإسلامية. مثل المعتزلة والمجسمة، وفنَّد مزاعم الشيعة، وفحص الأحاديث التي يروونها وبيَّن ما فيها من أغلاط. وقد وضع ابن السيد قواعد لكشف الخطأ وتصنيفه. فوجد أن اللغة هي وعاء الفكر. ومن نصب نفسه للاجتهاد وجب أن يكون عارفاً بأسرار اللغة، مدركاً لمقاصدها.

البَابُ الثَّالِثُ

الفصل الأول
مصادر فلسفة ابن السيد

أ ـ المصادر اليونانية :

تأثرت كتابات ابن السيد بمؤثرات يونانية وعربية. ولَمّا كان الأثر اليوناني كبيراً في الفلسفة الإسلامية بوجه عام، فإنه من المفيد أن نتبين ذلك بصورة إجمالية في الفلسفة الإسلامية وبصورة خاصة في فلسفة ابن السيد.

كان للمؤلفات اليونانية التي تُرجمت إلى العربية آثار بالغة في التفكير الفلسفي الإسلامي، لا سيما أن بعض هذه المؤلفات كان منحولاً، الأمر الذي أدى إلى تكوين اعتقاد مغلوط بوحدة التفكير اليوناني. فكتاب أثولوجيا أرسطو طاليس» هو أحد الآثار اليونانية التي شكّلت قاعدة انطلق منها الفلاسفة المسلمون فوضع الفارابي كتاباً في «الجمع بين رأيي الحكيمين»[1].

---

(١) لقد تم نقل الكتب اليونانية إلى العربية خلال مراحل متعاقبة وأول النقلة كان «السريان» إذ نقلوا مجموعةً كبيرةً من الكتب إلى لغتهم ثم تم نقلها إلى العربية بعد ذلك وقد استعان هؤلاء «بالنساطرة اليعاقبة وبعلماء مدرسة حران على نقل الكتب الفلسفية من اليونانية أو السريانية إلى العربية، واستمر هذا النقل زهاء ثلاثة قرون من أوائل القرن الثاني حتى أواخر القرن الرابع للهجرة. وهذا يدل على أن حركة النقل لم تكن حركةً بسيطةً بل كانت حركةً واسعةً شملت نقل جميع العلوم العقلية وفروعها من لغات، وجنّدت عدداً كبيراً من علماء المسلمين وغير المسلمين المنتسبين إلى أجناس بشرية مختلفة».

جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية: دار الكتاب اللبناني بيروت، ١٩٧٣، ط٢، ص ٩٦.

ويرى بعض الباحثين أن السريان هم أول من نحلوا بعض المصادر اليونانية عن أصولها ولم يُكشف ذلك إلا منذ وقت قريب.

وقد يعود سبب شيوع هذا الكتاب إلى الآراء الفلسفية التي فيه والتي تقترب من التصورات الدينية الإسلامية مثل جوهرية النفس، وخلودها وإلى النزعة الصوفية والمعاني الدينية التي تُلاحظ في تعاليم «أفلاطون» صاحب الكتاب الحقيقي، وطالما أن هذا الكتاب قد نُسب إلى أرسطو «المعلم الأول» فإنّ قيمته صارت مضاعفة. لهذا كله «كان تأثر العرب بالأفلاطونية المحدثة أمراً لا بد منه، فكتاب الربوبية الذي كان من أهم وسائل هذا التأثر، قد لعب دوراً هاماً في مستهل عهد الثقافة العربية الفلسفية»[1]. ومن المحتمل جداً أن يكون ابن السيد قد أطّلع على هذا الكتاب الذي يشتمل على بعض تاسوعات أفلوطين التساعية الرابعة، والتساعية السادسة»[2]، من خلال ترجماته سواء في الأندلس، أو في المشرق، ذلك أن لأفلوطين أثراً عميقاً في كتابات ابن السيد يتجلى على سبيل المثال في قوله بنظرية الفيض ووحدة الوجود، وصدور العالم عن الواحد، والقول بجوهرية النفس وخلودها.

- نظرية الفيض:

تعتبر هذه النظرية التي حاول بواسطتها كثير من الفلاسفة تفسير العالم وبيان كيفية صدوره عن الله، أفلوطينية الجذور، وقد تلقّفها الفلاسفة المسلمون، وأضافوا إليها تعديلات ومصطلحات شرعية على نحو ما فعل ابن

= انظر: غسان خالد: أفلوطين، منشورات عويدات، بيروت لبنان. ط١، ١٩٨٣، ص ٥، ٦.

وانظر أيضاً: عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، المقدمة ١ - ١٠، حيث يبين جهود بعض الباحثين في كشف حقيقة كتاب «أثولوجيا أرسطوا طاليس» بأنه يمثل جزءاً من تاسوعات أفلوطين.

(١) أفلوطين: التساعية الرابعة، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١٥٣.

(٢) أفلوطين: التساعية الرابعة، ص ١٥١.

سينا[1] لتتناسب مع التصور الإسلامي. لقد بنيت هذه النظرية لتحل إشكالية الخلق من عدم التي رفضها كثير من الفلاسفة فـ «الفارابي وابن سينا يقولان بقدم العالم، كما قال أرسطو، بل غيّرا آراءه بما أضافاه من مباديء الفلسفة الإسكندرانية ليجعلاها مطابقة لأصول الدين. فهما إذن قد ابتعدا عن مباديء أرسطو ليقتربا من الدين. ولكنهما لم ينجحا في عملهما هذا كل النجاح، ولم يوفقا لإثبات حدود الإمكان بل ذهبا إلى ما ذهبت إليه الأفلاطونية المحدثة من القول إن الوجود يفيض عن الأول، كما يفيض النور عن الشمس، والحرارة عن النور»[2].

يعني الفيض انتفاء الخلق من عدم. وقد لجأ أفلوطين إليه ليتخلص من ضرورة إضفاء الصفات المادية على الله، إلا أن هذا قد أوقعه في مشكلة أخرى وهي الحلولية: حلول الله في العالم، لقد «نفى أفلوطين عمل الخلق عن الله تفادياً لوقوعه في الكثرة. . . فالخلق ظل في نظر أفلوطين منزلقاً خطيراً يودي بالله في صفات الصيرورة الزمنية أي في المادة والكثرة والحركة والتفكير والميل. . . الخ. أمّا الحل، الفيض، فقد أوقعه بما سعى إلى الخلاص منه أصلاً إذ دفع إلهه في منزلق جديد نحو عالم الصيرورة والكثرة، ألا وهو تلك الحلولية الإلهية الناتجه عن الفيض»[3].

---

(1) استند ابن سينا في نظرية الفيض على الحديث النبوي الذي يقول: (إن أول ما خلق الله العقل. . الخ)، ولقد سَميّ ابن سينا منطقة العقل الأول الذي يفيض عن الله بالفلك الأقصى وبالمصطلح الشرعي «العرش» وأمّا دائرة العقل الثاني فأعطاها لقباً شرعياً هو «الكرسي».

ابن سينا: النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص جمعها د. ألبير نصري نادر، من «رسالة في معرفة النفس الناطقة»، ص ٣٥، ٣٦.

(٢) جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، ١٩٦٩ ط ٤، ص ٨٢.

(٣) د. غسان خالد: أفلوطين، ص ٨٠.

رفض أفلوطين إطلاق لقب العقل على الله فهو «ماهية تعلو على العقل . . المبدأ الأول الواحد وحدة مطلقة . . . ومن هذه الوحدة تصدر أو تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات. ولأفلوطين في وصف هذا الصدور صور وتشبيهات مختلفة، أشهرها «تشبيه فيض النور في منبعه، وفيض الماء من ينبوع»[١]. وأول ما يصدر عنه العقل ثم النفس. أما المادة فهي آخر سلسلة الموجودات وأدناها. وقد شعر أفلوطين بانزلاقه نحو القول بحلولية الله في العالم نتيجة الفيض فأخذ يفسر هذا الحلول تفسيراً روحياً لا مادياً فالواحد لا يمتزج في العالم بل يظل في تعاليه حيث أنَّ: «حضور الله لا يعني وجوده في مكان معين أو شيء معين، كَأَنْ يتـوَّحد جزء منه هنا وجزء منه هناك. بل إنه موجود بكليته في كل مكان ولا شيء يمتلكه، ولا شيء لا يمتلكه، الأمر الذي يجعل وجود أي كائن خارجه أمراً متعذراً. وهكذا يكون الواحد لا محدوداً في ذاته وفي وجوده الحضوري، لا ممزوجاً بشيء ولا غائباً عن أي شيء، حاضراً في كل مكـان وغير موجود في مكان معين»[٢] لنكتفي بهذا القدر من نظرية أفلوطين الفيضية، ولنرى مقدار تأثر ابن السيد الذي يتأسى بها حتى في مسألة «الحلول» فعند تقريره لمبدأ الفيض يقول: «لمَّا كان هو الذي أفاض الموجودات وأعطى كل منها قسطه من الوجود، ولم يَجُزْ من الحكمة أن تكون كلها في مرتبة واحدة، صار بعضها أرفع من بعض وبعضها أحط من بعض»[٣].

وقـال أيضاً: «إن الباري تعالى لما أبدع العقل الكلي أفاض عليه صور الأشياء التي شاء اتخاذها دفعةً واحدةً بلا زمان ولا حركة. وأفاضها العقل الكلي على النفس الكلية دفعةً واحدةً بلا زمان وأفاضتها النفس الكلية على الهيولي بالزمان وواسطة حركة الفلك، إذ لم يكن في قوة الهيولي أن تقبلها كلها دفعةً

---

(١) أفلوطين: التساعية الرابعة، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، ص ٤١.

(٢) د. غسان خالد: أفلوطين، ص ٨٤، ٨٥.

(٣) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٠.

وإنما تقبلها على المعاقبة»[1]. وقد سبق لأفلوطين أن قال في ذات المعنى: «فينبغي أن نعلم أن العلة الأولى يبدع الأشياء بلا تقسيم، أي لم يبدعها واحد بعد واحد، لكنه يبدعها دفعةً واحدةً كأنها شيء واحد»[2]. وفي موضع آخر يقول: «إن الإنية الأولى فعلت فعلها كلها دفعةً واحدةً بغاية الفعل. . . وكان العقل أول مفعول. . وكذلك يفضلها على ما تحته شيئاً بعد الشيء فالعقل يحس بفضائل الفاعل الأول دفعةً واحدةً من غير أن يعلمها دفعةً واحدة ويفيضها على النفس دفعةً بعد دفعة»[3].

أما «حلول الله في العالم» ويعني «وحدة الوجود»، فإنه النتيجة الحتمية للقول بنظرية الفيض التي حاول بها أفلوطين أن يبرهن على أن الحضور الإلهي في الكون حضور روحي، حيث تتفرد الذات ولا تختلط بالعالم. لقد انتقد أفلوطين المذاهب الحلولية المادية كالرواقية «ففي الفلسفة الرواقية يتوحد الوجود بقوة نارية داخلية تجعل منه وحدةً عضوية. الأمر الذي يرفضه افلوطن بحجة قابلية هذا النوع من الوجود إلى التجزؤ، فضلاً عن أن هذه الوحدة المادية تُبطل التنظيم العقلاني في الكون»[4].

يستثمر ابن السيد توضيحات أفلوطين السابقة في مذهبه القائل بوجود الله في العالم. . . وجوداً لا تمازج فيه. ولا ذوبان مع الموجودات الأخرى. وينتقد ـ كما فعل أفلوطين ـ الرواقية المتعلقة «بزينون» ومذهب طاليس، اللذين يقولان بتلاحم أجزاء العالم ابتداءً من الله وانتهاءً بالطبيعة. يقول ابن السيد معبراً عن سريان الوحدة الإلهية في الكون: «ولما ذكرناه في هذا الباب قالت الحكماء: إن الباري تعالى في كل شيء. إنما أردوا بذلك آثار صنعته في الموجودات،

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٢.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥، ص ١٧٧.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين، ص ١٨٧.

(٤) د. غسان خالد: أفلوطين، ص ٩١.

وسريان الوحدة منه التي بها تكون المحدثات، ولم يريدوا بذلك أنه بكل الأمكنة ويقع تحت الأزمنة أو يلتبس بشيء من العالم ـ تقدس عن ذلك وعلا علواً كبيراً. وقد غلط قوم من الفلاسفة في هذا الموضوع غلطاً فاحشاً، فزعموا أن الباري تعالى صورة تتهيأ له في العالم، ولهذا قال «تاليس»: إنَّ الله تعالى ثابت في الأشياء، وقال «زينون» إنَّ كرة العالم هي الله تعالى وإنَّ المعلول هو العلة، وإنما حملهم على هذه الآراء الفاسدة ما رأوه من سريان الوحدة في الموجودات، وأن وجود كلي شيء متعلق بوجود الباري تعالى. وسمعوا مع ذلك قول القدماء من الحكمة إن الله تعالى في كل شيء فأنتج لهم من ذلك التوهم الخبيث. ولم يفكروا أن ذلك يقودهم إلى المحال، لأنه لو كان كذلك لكان الباريء تعالى محمولاً في غيره، لأن كل صورة مفتقرة إلى موضوع يحملها. ويلزم من ذلك أنَّ يكون العالم قديماً وتبطل دلائل الحدوث. ويلزمهم أنَّ يكون الباري تعالى واقعاً تحت الأزمنة محتلاً في الأمكنة في استحالة دائمة. . . . والله مباين للعالم من جميع الجهات لا يشبهه شيء مباينة لا تقضي تحيزاً بمكان وانفصالاً، وأنه موجود مع كل شيء وجوداً لا يقتضي ممازجة واتصالاً»[1].

ومن تحليل نصوص أفلوطين، وابن السيد نرى مقدار التماثل في تصور الواحد، والوحدة الإلهية، وسريانها في العالم، وصدور هذا عنها بطريق الفيض، ووجود الله في العالم وجوداً غير ممتزج بالمحدثات ويُرَجِّحُ هذا كله ما ذهبنا إليه من أن ابن السيد قد تأثر بقوة بآراء أفلوطين ولهذا صار أفلوطين وابن السيد معيناً يستمد منه الصوفي «ابن عربي» مذهبه في الوجود الروحي، وبيان علاقة الله بالعالم باعتراف ابن عربي نفسه[2].

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٨.

(٢) انظر الفصل الأخير من هذه الرسالة «أثر ابن السيد»
حيث اعترف ابن عربي أنه اطّلع على كتاب الحدائق لابن السيد وتأسّى به، وأنه يعتبر ابن السيد من شيوخه الذين لم يلتق بهم.

تأثر فلاسفة المشرق بأفلوطين في نظرية الفيض أيضاً، فقد أخذ الفارابي بنظرية الفيض، وكتب يقول في الفصل الأول من «آراء أهل المدينة الفاضلة المعنون بـ «القول في مراتب الموجودات» إنَّ «جوهره أي الله» جوهر، إذ فاضت الموجودات كلها بترتيب مراتبها، حصل منه لكل موجود قسطه الذي له الوجود ومرتبته منه فيبتدىء من أكملها وجوداً ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص»[1].

كما تحدث «ابن سينا» عن هذه النظرية في أكثر كتبه واستخدم في شرحها مفاهيم ومصطلحات شرعية لتحظى بالقبول لدى قارئيه[2].

لقد كان لأرسطو أيضاً أثر بالغ على فلسفة ابن السيد إذ كثرت نقوله عنه، واستشهاده بفلسفته في مواضيع كثيرة. فنظرية العِلِّية نظرية أرسطية نسج عليها فلاسفة الإسلام آراءً في صدور العالم عن الله، وإن كانت قضية الخلق وتفصيلاتها عندهم تعد مزيجاً من آراء أرسطو وأفلاطون وأفلوطين إضافةً إلى تصورات إسلامية مستمدة من النصوص الدينية. فالله في نظر ابن السيد هو «السبب الأول والعلة الأولى، وعلة العلل».

يستعمل ابن السيد مصطلحات أرسطية مثل: الصورة والجوهر والهيولي وغيرهـا، كما يقسم الموجودات إلى جماد ونبات وحيوان وإنسان. ويقول إنَّ النفس تظهر في النبات ثم ترقى في الحيوان، ويتضح وجودها وتتجوهر في الإنسان فتصبح نفساً عاقلة، وهذا تقسيم أرسطي[3]. إن هناك اقتباسات عن أرسطو تَردُ في كتابات ابن السيد ولا نعرف على وجه اليقين مصدرها، فهو يذكر

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٧.

(٢) انظر تفصيل نظرية الفيض والصدور عند ابن سينا ص ٧٩، من هذه الرسالة.

(٣) انظر تفصيل «حد النفس» و «قوى النفس في مختلف الكائنات الحية» عند أرسطو طاليس: في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤، الصفحات من ٣١ - ٣٦.

على سبيل المثال رأي أرسطو في «الفيلسوف الحق»، وكيف يجب أن يَعلَمَ ويعمل، فيقول: «لذلك قال أرسطوطاليس: ليس الغرض أن تعلم فقط إنما الغرض أن تعلم وتعمل وتكونوا أخياراً فضلاء مرتبطين بالنواميس»[1]. ويورد في موضع آخر رأي أرسطو الخاص بكون: «الباري تعالى علة الأشياء على أنه فاعل لها، وعلى أنه غاية لها، وعلى أنه صورة لها، وذكر (أي أرسطو) أنه لم يرد الصورة التي هي شكل وتخطيط ولا الصورة التي هي النوع، لأنه تعالى لا يوصف بالصورة، وقلنا: إن معنى ذلك أن وجود غيره لمّا كان مقتبساً من وجوده صار من هذه الجهة كأنه صورة للموجودات إذ كانت إنما توجد بوجوده كما يوجد المصور بصورته»[2].

لا شك أن ابن السيد يأخذ بالتقسيم الأرسطي للعلة إذ يقول إن العلل أربع: مادية، وفاعلة، وصورية، وغائية. والله هو العلة الفاعلة والغائية والصورية للعالم. لقد اختصر أرسطو هذه العلل الأربع في علتين رئيسيتين: الصورية، والمادية[3]. وقد ذكر ابن السيد كتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة فقال: «وقد قال في كتابه المرسوم بما بعد الطبيعة أن الباري تعالى علة العالم على معنى أنه فاعل له وأنه صورة، وأنه غاية له».

---

(1) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٦.

(2) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٤٦

(3) يقول أرسطو في كتابه «الطبيعة» شارحاً العلل الأربع، ومختصراً إياها إلى علتين رئيسيتين: «فقد ظهر أن الأسباب إنما هي هذه وهذا مبلغ عدتها. ولمّا كانت الأسباب أربعة، فمن حق صاحب العلم الطبيعي أن يعلم أمرها كلها، وأن يرد المسألة عن «لِمَ» إليها كلها، فيوفي الجواب عنها في المذهب الطبيعي أعني «الهيولي» و «الصورة» و «المحرك» و «ما من أجله» وكثيراً ما تؤول ثلاثة منها إلى واحد: فإن «ما الشيء» قد يكون أيضاً «ما من أجله الشيء والشيء الذي منه أولاً الحركة». أرسطو: الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤، ج١، ص ١٣٧.

وكما يذكر ابن السيد أرسطو فإنه يذكر «أفلاطون» أيضاً . في مواضع كثيرة . فقد عالج الشروط الواجب توافرها في الفيلسوف الحق وقال إن من بينها أن تكون نفسه : هاجرةً للذات ، مميتةً للشهوات ، زاهدةً في الدنيا والدرهم ، محبةً للخير وأهله ، مبغضةً للشر وأهله ، مكتسبةً للفضائل ، مُطَّرحةً للرذائل ، وقد اجتمع لها العلم والعمل[1]. وينقل ابن السيد نصاً لأفلاطون مماثلاً للنص حيث يقول: «قال أفلاطون من أراد قراءة الفلسفة فليطهر أخلاقه من الرذائل فإنه لا يتعلم الفلسفة الطاهرة من كان رَذِلاً ، كما لا يمكن لأحد أن يرى وجهه في ماء كدر ومرآةٍ صدئة[2].

إن قسمة ابن السيد للعالم إلى قسمين متمايزين : عالم العقل وعالم الحس هي قسمة مشتقة من نظرية المثل الأفلاطونية [3]. كما تتلامح لنا أسطورة الكهف[4] في كتاب الحدائق حين يعالج أصل النفس فيقول: إن النفس كانت في العالم الأعلى ثم صارت تعيش في ظلام دامس لأنها اقترنت بالبدن وهي تسعى جاهدة لتتخلص من قيوده . فإذا أسعفها العقل بنوره انكشفت لها الحقائق .

إن النفس كما يقول ابن السيد : «توجد مع الجسم وتقترن به فأكسبها ذلك كدراً وظلمة ، لذلك صارت نفس الإنسان تجهل ذاتها ولا تراها حتى تستضيء

---

(١) ابن السيد البطليوسي : الحدائق، ص ٢٦ ، وانظر أيضاً، صفات الفيلسوف الحق عند أفلاطون: فيدون الصفحات، ٦٦ ـ ٦٩، حيث يتكلم أفلاطون عن وظيفة الفلسفة وصفات الفيلسوف . أيضاً: أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة حنا خباز، الكتاب السادس، ص ١٧٨ ، حيث تكلم أفلاطون عن مزايا الفلاسفة الحقيقيين .

(٢) ابن السيد البطليوسي : الحدائق ، ص ٢٦ .

(٣) أفلاطون ، الجمهورية ، ترجمة حنا خباز، ص ٢٨٢ ، حيث يتكلم أفلاطون عن المثل وأنَّ لكل ظاهرة حسية لها مثالها في عالم المثل، وانظر أيضاً، ص ٢٠٥ من المصدر المذكور.

(٤) أفلاطون: الجمهورية ، ترجمة حنا خباز، ص ٢٠٥ .

بنور العقل. وهي في ذلك بمنزلة رجل حصل في ظلمة فهو لا يرى جسمه ولا غيره، فإذا أضاء له الجو وسرى في عينيه نور الشمس رأى حينئذ جسده وما حوله من المجسّمات، كذلك النفس تمنعها ظلمة الجسم من رؤية ذاتها ورؤية الصور العقلية المجردة، فإذا أفاض عليها العقل نوره رأت ذاتها وغيرها من المعقولات[1].

لقد عرف العرب فلسفة أرسطو معرفة وثيقة نظراً لترجمة كثير من المؤلفات الأرسطية إلى العربية[2]. فكان لكتابه «في النفس» أثر بالغ على الرؤية الفلسفية التي تشكّلت عند المسلمين وذلك بسبب عبارة وردت عرضاً كما يعتقد أحد الباحثين «عن العقل الفعّال، ذكر فيها أرسطو عن هذا العقل: «ولست أقول إنه مرة يفعل، ومرّة لا يفعل بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانياً غير ميت»[3].

لقد كانت هذه العبارة إحدى مبررات التوفيق بين فلسفة أفلاطون وأرسطو. فالمعروف أن الاتجاه الأرسطي العام اتجاه طبيعي، بينما الاتجاه الفلسفي العام لأفلاطون مثالي روحاني يتناسب مع المعتقدات الدينية التي حملها الفلاسفة المسلمون، ومن مبررات التوفيق الأخرى كتاب الربوبية «أثولوجيا أرسطو طاليس» الذي يحمل طابعاً روحانياً. وقد نسب خطأً إلى أرسطو. فتألّف من كل هذا مفهوم مفاده: إن هناك وحدة فلسفية مذهبية تربط بين أفلاطون وأرسطو.

لقد كان لكتاب «في النفس» أثر في تزويد الفلاسفة المسلمين بمعلومات فلسفية عن: العقل الفعال، والعقل الإنساني. والتفصيلات التي يذكرها هذا

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٢.

(٢) انظر، كتب أرسطو المنقولة إلى العربية، وأنظر أيضاً المشاهير من النقلة عند: جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب البناني، بيروت، ١٩٧٠، ط ٢، الصفحات: ٩٧ - ١٠٦

(٣) أرسطو: في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المقدمة، ص١.

الكتاب غير وافية، لكن المصدر الثري لهذه المعلومات هو أحد شراح فلسفة أرسطو، أعني «الإسكندر الإفروديسي» الذي أولى هذه المسألة أهميةً خاصة في رسالتين له إحداهما «في النفس» والثانية في العقل خصوصاً هذه الأخيرة ففيها ميّز بين ثلاثةّ أنواع من العقل: «العقل الهيولاني»، «العقل بالملكة» و «العقل الفعّال»[1].

يرى الدكتور «بدوي» أن الفارابي وابن سينا قد استفادا من آراء الإفروديسي السابقة في تقسيماته للعقل، ونظريته عن العقل الفعّال، إضافة إلى ما أخذاه من أرسطو، عدا الكندي فإنه: «في الواقع لا يقدم غير رأي المشائين. وأنه خلط بين مذهب أفلاطون في العقل وبين مذهب أرسطو»[2]. واستفادة الفارابي والكندي من الإفروديسي واضحة أيضاً في تلك القدسية التي يخلعها على العقل الفعّال. وهذا ما صنعه ابن السيد أيضاً.

يقول الفارابي عن العقل الفعّال واصفاً أثره في العقل الإنساني: «فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني يشبه فعل الشمس في البصر، فلذلك سمي العقل الفعّال. ومرتبته من الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة»[3].

أمّا ابن سينا فيقول عنه: «وكان هو السبب لكل ما هو بالقوة عقل في أن يصير بالفعل عقلاً. وكان يكفي وحدة سبباً لإخراج العقول من القوة إلى الفعل. وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة، وتخرج منها إلى الفعل عقلاً فعّالاً، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخراً، ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً. ونسبة هذا الشيء إلى أنفسنا

---

(١) أرسطو: في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المقدمة، ص ٢.

(٢) أرسطو: في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المقدمة، ص ٦.

(٣) الفارابي. آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٣.

التي هي بالقوة عقل، وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات نسبة الشمس إلى أبصارنا[1].

يقول ابن السيد عن العقل الفعّال: «ثم تلي مرتبة الثواني التسعة في الوجود مرتبة العقل الموكّل بعالم العناصر، وهو الذي يسمونه العقل الفعّال... إن هذا العقل تسري قوته في الأجرام الناطقة التي دون فلك القمر، كما يسري نور الشمس، وعنه يحصل النطق في كل مُكوّن مستعد لقبول القوة الناطقة»[2].

من المرجّح أن ابن السيد قد اطّلع على آراء الإسكندر الإفرودويسي في العقل، والعقل الفعّال، وعلى شرحه الكبير: (في النفس لأرسطو وعلى رسالتيه «في النفس» و«في العقل» والقرائن تدل على ذلك، إذ أن مفكري اليهود في الأندلس قد تأثروا بما نقلوه عن الإفروديسي[3]، كما أن ابن رشد اللاحق لابن السيد: قد اطّلع على كتاب «في النفس» ورسالة «في العقل» للإسكندر، إذ نقل عنهما مراراً عدة في شرحه الكبير على كتاب «في النفس» لأرسطو»[4].

أما الكتاب الآخر الذي أخذ عنه الفلاسفة المسلمون، وتعرفوا عن طريقه على فلسفات الأقدمين من اليونان فهو: «في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة» المنسوب إلى «فلوطرخس» وقد نقلت عنه مجموعة من أصحاب المصنّفات والتراجم والفلاسفة العرب أمثال: مطهر بن طاهر المقدسي في كتاب «البدء والتاريخ» وجابر بن حيان في كتاب «الحاصل» وابن النديم في الفهرست» ويرى د. عبد الرحمن بدوي أن «محمد بن زكريا الرازي هو أوفر

---

(١) ابن سينا: النجاة، ص ١٩٣.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢١.

(٣) علي سامي النشار وعباس الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٢، ص ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦.

(٤) أرسطو: في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المقدمة، ص ١٠.

الفلاسفة عناية بفلوطرخس والشهرستاني أكثر المؤلفين نقلاً عن كتاب فلوطرخس»[1].

من المرجَّح أن يكون ابن السيد من بين الفلاسفة الذين أفادوا من هذا الكتاب الذي وردت فيه معلومات عن الفيثاغورية واحتفائهم بالعدد وأنَّ الأعداد هي الظواهر الكونية لكن بصورة مجردة، وأنَّ العدد واحد هو أساس الأعداد وأنه عند العدد عشرة يرتد العدد إلى «الواحد» في دورة جديدة. «وكان يرى (فيثاغورس) أن المبادىء هي الأعداد والمعادلات ويرى أن أحد هذه المبادىء هي العلة الفاعلة الخاصية وهي الله عز وجل والعقل، والآخر هو العنصر القابل للانفعال. . . وأن طبيعة العدد تنتهي إلى العشرة ـ وذلك أن اليونانيين والأعاجم ينتهي عددهم إلى العشرة. وإذا صاروا إليها رجعوا إلى الواحدة»[2]. هذا فضلاً عن معلومات فلسفية ورد شبيه لها في كتاب الحدائق ومنها أن زينون يرى أن كرة العالم هي الله تعالى، وأن المعلول هو العلة»[3] وزينون كما هو معروف من فلاسفة الرواقية المشهورين، وقد ورد في كتاب فلوطرخس عن الرواقية: «أن العالم واحد، وقالوا: إنه الكل وقالوا إنه مجسَّم»[4] وورد فيه أيضاً: «أما الرواقيون فإنهم يرون أن العالم كُرّي»[5].

هاجم ابن السيد فكرة الرواقية بأن الله حالٌ في العالم حلولاً ماديًا ومجسماً، ذلك أن وجود الله في العالم «وجوداً لا يقضي تحيزاً بمكان وانفصالاً. وأنه موجود

---

(١) أرسطو في النفس: تحقيق عبد الرحمن بدوي، المقدمة، ص ٢٨، ٢٩.

(٢) أرسطو: في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الآراء الطبيعية لفلوطرخس، ص ١٠٠.

(٣) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٧.

(٤) أرسطو: في النفس، تحقيق بدوي، الآراء الطبيعية لفلوطرخس ص ١٠٦.

(٥) أرسطو: في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الآراء الطبيعية لفلوطرخس، ص ١٢٦.

مع كل شيء وجوداً لا يقتضي ممازجةً واتصالاً»[1].

كما وردت في كتاب فلوطرخس معلومات عن «هيرقلطس» وتصوراته الفلسفية للزمان والحركة، ومن المحتمل أن يكون ابن السيد قد استفاد منها عند دراسته للعلاقة الديناميكية بين الزمان والحركة.

وكنت قد ألمحت إلى تأثر ابن السيد بهرقليطس عند دراسته «للزمان»[2] فالزمان عند ابن السيد كما هو الحال عند هرقليطس عنصر سيال متدفق يصعب الفصل بين أجزائه بحيث تُرى جميع الأوقات كأنها وقت واحد. ويستخدم ابن السيد نفس التعابير الهرقليطية في وصف الزمان. فبينما يصف هرقليطس كل شيء بالانسياب والتتابع بقوله «كل شيء ينساب ولا شيء يسكن، كل شيء يتغير، ولا شيء يدوم على الثبات»[3] و«إنك لا تستطيع النزول مرتين إلى النهر نفسه لأن مياهاً جديدة تنساب فيه باستمرار»[4] فإن ابن السيد يستثمر التمثيل الهرقليطي السابق بكيفية مشابهه حيث يقول: «إنه (أي الزمن الآني) بمنزلة الماء الذي يسيل بين يديك، فإن الجزء الذي يقابلك فيه لا يثبت حتى يجيء الجزء الذي يتلوه، ولكنه مع صغره موجود، بل هو الموجود على الحقيقة، لأن الماضي معدوم والمستقبل يمكن أن يكون، وممكن أن لا يكون»[5].

ب ـ المصادر العربية ـ الإسلامية لفلسفة ابن السيد البطليوسي

بينت في الصفحات السابقة مدى الترابط القائم بين فلاسفة اليونان والفلاسفة المسلمين، ومن بينهم ابن السيد في موضوعات مختلفة مثل نظرية الفيض الأفلوطينية، ووحدة الوجود وحلولية الله في العالم ونظريات العقل، والعقل الفعّال. كما وضّحت بعض ـ المصادر اليونانية التي أخذ عنها الفلاسفة

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٨.

(٢) انظر فصل «الفلسفة والمنطق في علاقتهما بالنحو» ص ١٢٦ من هذه الرسالة.

(٣) د. علي سامي النشار ود. محمد أبو ريان ود. عبده الراجحي: هيراقليطس، ص ٣٩.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) ابن السيد البطليوسي: إصلاح الخلل الواقع في الجمل، ص ٢٠

المسلمون معلوماتهم عن الفلاسفة القدماء، وقلت: إن بعض هذه المصادر كان منحولاً. وفي هذا البحث تتمة لأوجه تأثر ابن السيد، بالمصادر (العربية - الإسلامية).

ابن السيد والكندي:

للفيلسوف الكندي أثر في فلسفة ابن السيد يتجلى في جانبين: الأول هو القول بوحدة الحق والحقيقة فالحق عندهما واحد في حد ذاته والحقيقة واحدة، وإن اختلفت وسائلنا في إدراكها. وهذا الإدراك يتأثر بمتغيرات كثيرة، إلاّ أن الحقيقة في ذاتها لا تتغير.

يقول ابن السيد: «إنَّ اختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه. والحق في نفس واحد»[1]. أما الكندي فقد سبق له أن قال إنَّ: «كل ما له إنّية له حقيقة... فالحق اضطراراً موجوداً والفيلسوف يسعى في بحثه إلى الكشف عن الحقيقة والعمل بمقتضاها ولذلك كانت الفلسفة في نظر الكندي: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان لأن غرض الفيلسوف إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق»[2].

أمّا الجانب الثاني: فيظهر في التوافق بين رأي ابن السيد والكندي في أنَّ العالم يستمد بقاءه وديمومته من الوحدة التي تسري إليه من الباري تعالى. ولعلَّ فكرة الفيض الأفلوطينية[3] هي التي أوحت لهما بذلك. وهذا يدلّل على أن الفيلسوفين قد نهلا من فلسفة أفلوطين.

إن بذرة «وحدة الوجود» تتضح عند الكندي ولكن بصور ضعيفة، وعلى سبيل الرمز والتلويح، لا التصريح المباشر. إلا أن هذه الفكرة الوجودية تظهر

(١) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ٤.

(٢) محمد عبد الهادي أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية، الصفحات ١٩٧ - ١٠٤.

(٣) انظر، المصادر الفلسفية اليونانية لابن السيد، ص ١٤٩ من هذه الرسالة.

بقوة أكبر في آراء ابن السيد بحيث تصبح واحدة من دعامات فلسفته العامة.

يقول ابن السيد: «إذا اعتبر المُعتَبِر وفكر المفكر وجد كل شيء من الموجودات إنما حصل موجوداً بأن صارت له ذات يتوحّد بها ويُفصل عن غيره. وتلك الوحدة (التي)[1] تهوّى بها وتوحّد إنما سرت إليه من الباري تعالى بواسطة ما بينه وبين الموجودات. وتلك الوحدة هي هويته وصورته التي بها وَتمصُّره عن سواه فمتى فارقته تلك الوحدة عدم. فسريان الوحدة من الباري تعالى للأشياء هو الذي كوّنها (وأفضى)[2] وجودها على مراتبها. وصيّر بعضها عللاً لبعض»[3].

لقد سبق للكندي أن قال: إن «فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوّي كل محسوس وما يلحق المحسوس، فيوجد كل واحد منه إذا تهوّى بهويته إياها. فإذن علة التهوّى هي من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد، بل هو بذاته واحد... فهو المبدع جميع المتهوّيات فإذن لا هوية إلاّ بما فيها من الوحدة، وتوحدها هو تهويها. فبالوحدة قوام الكل، ولو فارقت الوحدة عادت ودثرت»[4].

يتضح من النصين السابقين مدى التطابق بين عبارتي ابن السيد والكندي. كما تتلامح بذرة الفكرة الخاصة بوحدة الوجود. ويعني هذا أن هناك رباطاً وجودياً وثيقاً بين المُبدع والموجودات إلا أن هذه الوحدة الوجودية روحية صورية. وقد فسّر ابن السيد هذه العلاقة بين الله والعالم بأنها: «وجود لا يقتضي ممازجةً واتصالاً بل صفة وصفية لا تحيط بها العقول، وإنما يُعلَمُ ذلك بما تدل عليه الدلائل من غير تصور ولا تمثيل»[5].

---

(١) لم ترد هذه اللفظة في كتاب الحدائق طبعة آسين بلاسيوس ووضعتها ليستقيم المعنى.

(٢) هكذا وردت في كتاب الحدائق.

(٣) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٧.

(٤) محمد عبد الهادي أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠، ص ١٦٢.

(٥) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٨.

ابن السيد والفارابي وابن سينا: العلم الإلهي:

يعتبر الفارابي أحد المصادر الأساسية لفلسفة ابن السيد، حيث نلاحظ توافقاً بينهما في مسائل مختلفة منها: العلم الإلهي: إنَّ علم الله وذاته شيء واحد، وإذا علم الله نفسه فإنه يعرف سائر الموجودات الأخرى. وعلم الله يختلف عن علم الإنسان اختلافاً نوعياً ذلك أنَّ علم الإنسان يتم بأدوات ووسائل معينة، أمَّا علم الله فهو ذاتي لا مشاكلة بينه وبين علم البشر، وآراء ابن السيد في هذه المسألة هي ذات آراء الفارابي. فقد قال ابن السيد: «إنَّ علمه (أي الله) ذاتي ليس باكتساب وإذا استحال أن يوصف بأنَّ علمه شيء زائد على ذاته، كانت ذاته هي العلم بعينه، وإذا لم يصح أن يوصف بأنه مفتقر إلى غيره، بل كل شيء مفتقر إليه صحَّ أن العالم والعلم والمعلوم منه شيء واحد بخلاف ما نعقله في أنفسنا. وإذا ثبت هذا بالدلائل التي نضطر إليها صار «إذا علم نفسه فقد علم كل شيء»[1] وقال الفارابي: «وكذلك الحال في أنه عالم، فإنه ليس يحتاج في أن يَعلمَ إلى ذات أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته، ولا في أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم. وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره في أن يعلم وأنه معلوم وأنه علم. فهو ذات واحدة وجوهر واحد»[2].

يتابع ابن السيد رأي الفارابي في أن علم الله هو ذاته، وأن الذات هي العلم والعالم والمعلوم فيقول: «اعلم أنه عالم بذاته، وأن علمه ومعلوميته وعالميته شيء واحد، وأنه عالم. . بغيره وبجميع المعلومات، وأنه يعلم الجميع بعلم واحد، وأنه يعلمه على وجه لا يتغير علمه، لوجود المعلوم أو عدمه. . . وقد ثبت أن علمه لا يكون زائداً على ذاته»[3]. وواضح من هذا أن عبارة ابن السيد أقرب

---

(١) ابن السيد البطليوسي. الحدائق، ص ٤٧

(٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٧.

(٣) ابن السيد: مجموع رسائل الشيخ الرئيس، ص ٨ من الرسالة العرشية.

في ألفاظها إلى عبارة ابن سينا منها إلى عبارة الفارابي، وربما يرجح هذا أن تكون الفكرة منقولة عن كتب ابن سينا.

نظرية المعرفة:

إذا تابعنا مسألة تأثر ابن السيد بكل من الفارابي وابن سينا في مجال نظرية المعرفة، رأينا تماثلاً آخراً في وجهة النظر. فقد ذهب ابن السيد إلى أن للمعرفة جانبين: الأول: فطري، لا دخل له بالاكتساب وهو: «المعقولات الأول» المركوزة في النفس البشرية. والثاني كسبي، يعتمد على الحواس والخبرة الشخصية. ويقول في هذا: «إن الإنسان لا يعرف الأشياء بذاته وجوهره. ولو علمها بذاته وجوهره لكانت ذاته عالمة أبداً، ولم يحتج إلى اكتساب العلم. وإنما يعلم الأشياء بأمور زائدة على ذاته يتخذها آلات يتوصل بها إلى نيل معلوماته. وهي: الحواس الخمس، والمعقولات الأولى التي يجدها في نفسه ولا يعرف من أين حصلت له»[1].

وقد سبق للفارابي أن قال: «إنا إنما يقال لنا أحياء إذا كنا ندرك المحسوسات، وهي أحسن المعلومات بالاحساس الذي هو أحسن الإدراكات، وبأحسن القوى المدركة وهي الحواس»[2]. وعن «المعقولات الأول» يقول: «إذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعَّال ذلك الشيء الذي منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة، وتلك هي «المعقولات الأول». التي هي مشتركة لجميع الناس. مثل: «أن الكل أعظم من الجزء، وأن المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية»[3].

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٤٧.

(٢) الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٨.

(٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٣.

أما ابن سينا فيقول: إن «الأوائل تحصل في العقل الإنساني من غير اكتساب، ولا يدري من أين تحصل فيه وكيف تحصل»[1]. وهنا نقول مرة أخرى إن ابن السيد قد أخذ فكرته على أرجح الظن عن ابن سينا لكون عبارته اقرب في ألفاظها وأفكارها إلى ما قال به ابن سينا.

لقد استفاد ابن السيد كثيراً من معالجة ابن سينا لموضوع النفس وهويتها، وقواها، والبرهنة على خلودها بعد الموت. وقد ناقشت هذا في موضع سابق[2].

الصلة بين الفلسفة والشريعة: تحدث ابن السيد عن الصلة بين الدين والفلسفة، وحاول التوفيق بينهما. ولا شك أن فلسفة الفارابي كانت رافداً له في هذا الموضوع. فقد جاء في مخطوط «المسائل والأجوبة» أنه: «**لا فرق بين الفلسفة والشريعة في الغرض المقصود. وهو خلاص النفوس ووصولها إلى السعادة بعد الموت. غير أن الفلسفة تعطي الأمور برهاناً وتصوراً، والشريعة تعطيها اقتباساً وتخيلاً**»[3].

كما قال أيضاً: «إن للعلم طريقين طريق برهان لمن حسنت فطرته، وقوي عقله وتمييزه، وطريق اقناع وتقليد لمن لم تكن له فطرة متهيئة لقبول الأمور على ماهي عليه. وهذا الطريق الثاني هو الأغلب على الناس[4]».

وقد سبق للفارابي أن تحدث عن هذين الطريقين إذ قال: إن «تفهيم الشيء على ضربين: أحدهما أن تعقل ذاته، والثاني بأن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه. وإيقاع التصديق بأحد طريقين إمّا بطريق البرهان اليقيني. وإمّا بطريق الاقتناع. ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع

---

(1) ابن سينا: التعليقات، ص ٢٧، وانظر أيضاً، ابن سينا. النجاة ص ١٦٦.

(2) انظر فصل «النفس»، ص ٨٩ من هذه الرسالة.

(3) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٩٦.

(4) ابن السيد البطليوسي: مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٩٧.

التصديق بها عن البراهين اليقينية، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيل عن الطرق الاقتناعية كان المشتمل على تلك المعلومات مِلّة. فالملة محاكية للفلسفة عندهم . . . **وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولاً أو متصوراً فإن الملة تعطيه متخيّلاً. وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع»**[1].

ويتضح من النصوص السابقة أن ابن السيد يدين للفارابي بالشيء الكثير في مجال نظرية المعرفة، كما هو مدين له في المجالات الأخرى.

ابن السيد وإخوان الصفا:

دخلت رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس في وقت مبكر، ووجد في هذه البلاد من يهتم بها، ويعمل على نشر ما جاء فيها من أفكار وتعاليم[2] وقد امتزجت تعاليم الإخوان بأفكار الفيثاغورية والأفلاطونية وكان النظام العددي محوراً لكثير من الرسائل. وقد سبق أن بينت كيف بنى ابن السيد مجمل فلسفته على النظام العددي، وكيف بسط نظام الدوائر لتفسير المسائل الميتافيزيقية التي تحدث عنها بصورة لا توجد عند غيره من الفلاسفة الذين أخذوا بهذا المنهج.

---

(١) الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، تحقيق د. جعفر آل ياسين ط١، دار الأندلس، بيروت ١٩٨١، ص ٩٠

(٢) ذكر «صاعد» بأن عمرو بن عبد الرحمن الكرماني رحل إلى المشرق ومكث مدة ثم جاء برسائل إخوان الصفا وأشاعها في الأندلس وأنه أحد تلاميذ أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي ت ٣٩٨ هـ بينما يذكر «بالنثيا» المستشرق الإسباني خطأً بأن المجريطي هو الذي أدخل رسائل إخوان الصفا للأندلس، والأصوب ما قال «صاعد».

انظر في ذلك: صاعد: طبقات الأمم، ص ٩٠، ٩٢.

أيضاً: بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص ١٠، ١١.

وأقوال صاعد تدلّل على أن رسائل إخوان الصفا ذاعت في الأندلس قبل ابن السيد مما يشهد بأنه قد قرأها واعتمد عليها في فلسفته.

وعلى كل حال فإن ابن السيد لم يذكر رسائل الإخوان، لكنه نسب فكرة العدد إلى الهنود الذي عرفوا أسراره ومراميه. «ولأهل الهند وغيرهم في هذه الدوائر العددية رموز وألغاز طوي عن الناس علمها... ويرون أن في معرفة نشوء الواحد ونسبته إليه، وانعطافه عنه كمال مراتب الأعداد التسعة عليه نشوء العالم وكيف وُجد عن الباري تعالى. قالوا: ليس يمكن الإنسان أن يعلم حدوث الموجودات وانبعاثها عن الباري تعالى أقرب من طريق العدد»[1].

لا شك في أن ابن السيد قد نهل من فلسفة الإخوان واستفاد كثيراً من آرائهم وتعاليمهم فاستخدامه للنظام العددي، وتوظيفه العدد لفهم العلاقة بين الله والعالم يوحي بأنه قد اطّلع على فلسفتهم. لنتأمل بعض المقتطفات من رسائل الإخوان ولنقارنها بما يقابلها في كتاب «الحدائق» لنرى مدى التطابق في الأفكار والألفاظ:

جاء في «رسائل الإخوان» عن العدد والعلاقة بين الواحد والأعداد التي تصدر عنه من جهة وبين الخالق والموجودات التي تصدر عنه من جهة أخرى: «إن الواحد أصل العدد ومبدؤه، ومن الواحد يتألف العدد قليله وكثيره وأزواجه وأفراده، وصحيحه وكسوره، فالواحد هو علة العدد. كما أن الباري جلت أسماؤه علة الموجودات ومُرتِّبها ومتقنها ومتممها ومكملها. وكما أن الواحد لا جزء له ولا مثيل كذلك أن الباري جل ثناؤه لا شريك له، ولا شبيه، ولا مثيل. وكما أن الواحد موجود في جميع الأعداد، محيط بها كذلك أن الباري جل ثناؤه شاهد على كل موجود محيط بها. وكما أن الواحد يعطي اسمه لكل عدد ومقدار. وكما أنه ببقاء الواحد بقاء العدد، كذلك ببقاء الباري جل ثناؤه بقاء الموجودات ودوامها»[2].

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٦.

(٢) رسائل إخوان الصفا، ج٣، ص ١٨١

وجاء عندهم أيضاً: «إن الواحد أصل العدد ومنشأه.. إذا رفعته من الوجود ارتفع العدد بارتفاعه، وإذا رفعت العدد من الوجود لم يرتفع الواحد»[1].

وجاء أيضاً: «إن نسبة الباري من الموجودات كنسبة الواحد من العدد، وكما أن الواحد أصل العدد ومنشأه وأوله وآخره، كذلك الله عزوجل، هو علة الأشياء، وخالقها وأولها وآخرها وكما أن الواحد لا جزء له في العدد، فكذلك الله، جل ثناؤه، لا مثل له في خلقه، ولا شبيه، وكما أن الواحد محيط بالعدد كله ويعده، كذلك الله، جل جلاله، عالم بالأشياء وماهياتها»[2].

وجاء أيضاً: «واعلم بأن نوعي العدد يذهبان في الكثرة بلا نهاية غير أن العدد الصحيح يبتدىء من أقل الكمية، وهو الاثنان ويذهب في التزايد بلا نهاية. وأما الكسور فيبتدىء من أكثر الكمية وهو النصف ويمر في التجزء بلا نهاية. فكلاهما من حيث الابتداء ذو نهاية، ومن حيث الانتهاء غير ذي نهاية»[3].

وجاء في كتاب الحدائق لابن السيد: «اعلم أن الواحد أصل العدد ومبدؤه، وهو علة لوجود العدد. والأعداد إليه نسبتان إحداهما نسبة تضعيف وتكثير، والثانية نسبة تجزئة وتقليل. وأما نسبة التكثير كقولك: واحد، واثنان، وثلاثة، وأربعة، وخمسة وما زاد، وأمّا نسبة التقليل فهي نسبة الكسور كقولك: نصف وثلث وربع وخمس ونحو ذلك. والنصف أول مراتب التجزئة والتقليل، كما أن الاثنين أول مراتب التضعيف والتكثير وهو يذهب في كلتي الجهتين إلى غير نهاية، والتقليل يبتدأ من أكثر الكمية ويذهب في تزايد إلى غير نهاية فإذا اعتبرت الأعداد كلها وجدتها ناشئة عنه وراجعة إليه»[4].

---

(١) رسائل إخوان الصفا، ج١، ص ٥٧.

(٢) رسائل إخوان الصفا، ج١، ص ٥٤، ٥٥.

(٣) رسائل إخوان الصفا، ج١، ص ٥٦.

(٤) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٤.

وجاء في نص آخر من الحدائق ما يلي: «كما أن الواحد علة لوجود العدد وليس من العدد، فكذلك الباري جل جلاله علة لوجود العالم وليس من العالم، وكما أن الواحد لو توهم ارتفاعه وعدمه لارتفعت الأعداد كلها وعدمت، فكذلك الباري تعالى لو ارتفع وعدم لم يكن شيئاً موجوداً، وكما أن الأعداد كلها لو ارتفعت لم يوجب ذلك ارتفاع الواحد فكذلك لو ارتفعت جميع الموجودات لم يوجب ذلك ارتفاع الباري تعالى»[1].

إن قراءةً متأنيةً للنصوص الواردة في رسائل الإخوان، والنصين المنقولين من كتاب الحدائق تكشف لنا عن التطابق في الفكرة، والتشابه في كثير من الألفاظ والعبارات مما يؤكد صحة ما أذهب إليه من أن ابن السيد قد اقتبس من رسائل إخوان الصفا وتأثر بها. ويبقى أن نقول: إن التعليل الفلسفي والتحليل في كتابات ابن السيد أكثر عمقاً مما هي عليه عند إخوان الصفا. كما وسّع ابن السيد استخدام العدد والنظام الرياضي بحيث يستوعب معظم الإشكاليات الفلسفية التي قام بدراستها.

من ألوان تأثر ابن السيد بأفكار إخوان الصفا تلك الفكرة الرئيسية التي تكرّرت في كتاباته أعني أن الإنسان «عالم صغير»، والعالم «إنسان كبير»، وأن الإنسان أعجب المخلوقات صنعة. ويتبين هذا من مقارنة النصوص الواردة في رسائل الإخوان مع النصوص الواردة في كتاب الحدائق.

جاء في الرسالة السادسة والعشرين من رسائل إخوان الصفا والمعنونة «في قول الحكماء: إن الإنسان عالم صغير». «إن الباري تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم، وصوره أكمل صورة، وجعل صورته مرآة لنفسه ليتراءى فيها صورة العالم الكبير. وذلك أن الباري جل جلاله لَمّا أراد أن يُطلع النفس الإنسانية

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٦.

على خزائن علمه ويُشهدها العالم بأسره علم أن العالم واسع كبير، وليس في طاقة الإنسان أن يدور في العالم حتى يشاهده لقصر عمره وطول عمران العالم، فرأى من الحكمة أن يخلق لها عالماً صغيراً مختصراً من العالم الكبير. وصُور في العالم الصغير جميع ما في العالم الكبير»[1].

وجاء في كتاب «الحدائق» خلق الله عز وجل الإنسان آخر المخلوقات. وجمع في خلقته جميع ما في العالم فصار مختصراً منه ولذلك سمي العالم الأصغر. وقيل: إنه مختصر من اللوح المحفوظ»[2].

وجاء في الحدائق أيضاً إن: الإنسان إذا اعتبر المعتبر أغرب المخلوقات صنعةً واكثرها اعجوبةً»[3].

تكشف النصوص السابقة بصورة يقينية عن أن ابن السيد قد استمد كثيراً من عناصر فلسفته من رسائل إخوان الصفا، ومن ذلك إضافة إلى ما سبق القول «بالفيض». فقد جاء في رسائل الإخوان: «. . . العقل هو أول موجود أوجده الباري تعالى وأبدعه من غير واسطة، ثم أوجد النفس بواسطة العقل، ثم أوجد الهيولي. وذلك أن العقل جوهر روحاني فاض من الباري عز وجل، وهو باق تام كامل. والنفس جوهرة روحانية فاضت من العقل، وهي باقية تامة غير كاملة. والهيولي الأولى جوهر روحاني فاض من النفس، وهو باق غير تام ولا كامل». [4].

ابن السيد وأبو العلاء المعري:

تدل شروح ابن السيد لأشعار أبي العلاء المعري على شدة إعجاب

---

(١) رسائل إخوان الصفا، ج٢، ص ٤٦٢.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٢.

(٣) ابن السيد البطليوسي. الحدائق، ص ٣٣.

(٤) رسائل إخوان الصفا، ج٣، ص ١٨٤.

فيلسوفنا بفيلسوف المعرّة، وبما تحمله أشعاره من مبادىء فلسفية لم يفطن إليها إلا القليل من الدارسين. وما من شك في أن ابن السيد قد تزّود بما في تلك الفلسفة من فكر شمولي.

لقد عالج المعري مسألة «حرية الإرادة»، وعرض لآراء كثير من الفرق القدرية والجبرية، والشيعة والمرجئة... الخ، بيّن أخطاءها وعيوبها، وسفّه أحلامها. وانتهى إلى الأخذ بالقاعدة الوسيطة «يقول:

لا تكن مجبراً ولا قدرياً واجتهد في توسط بين بينا[1]

وقد اعتمد ابن السيد على هذا المبدأ في مجمل فلسفته المتعلقة بالجبر والاختيار[2] حيث نادى بشعار: «لا إجبار ولا تفويض» لأن «القول بالقدر يوجب بتجوير الباري تعالى لأمر عالمه، وعجزه عن نفاذ مشيئته فيهم وأن العباد يفعلون ما لم يتقدم به علم قبل كونه»، أمّا القول بالإجبار يُعطّل التكليف والأمر والنهي ويوجب أن لا يكون للفاضل مزية على الناقص، ولا للمطيع مزية على العاصي»[3].

وقد وقف المعري موقف الناقد من المعتزلة التي نفت علم الله السابق وادّعت أنّ العبد يفعل الفعل وعلم الله يحدث حال فعل العبد لذلك الفعل. يقول المعري:

قضى الله في وقت مضى أنّ عامكم يقل حياه أو يزيد به السجم
فقولكم ربٌ اسقنا غير ممطر ولكن بهذا دانت العرب والعجم[4]

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، ص ٧٥.
(٢) انظر تفصيل ذلك في مبحث «حرية الإدارة» ص ٩٩، من هذه الرسالة
(٣) ابن السيد البطليوسي: الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، ص ٧٥.
(٤) ابن السيد البطليوسي. شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، ص ٢٦٠.

وهذا هو بالضبط موقف ابن السيد الذي هاجم المعتزلة التي نفت علم الله السابق واعتبرت علمه مُحدثاً. فهو يشرح البيتين السابقين بقوله: «هذا رد على المعتزلة ومن ذهب مذهبهم ممن يزعم أنَّ الله لم يُقدِّر الأشياء قبل كونها، ولا عَلِمَ الأمور قبل وقوعها، فقال: لا تحسبوا أنَّ دعاءكم إلى الله تعالى في أن يسقيكم هو الذي أمطركم، قبل أن يتقدم بذلك قدرٌ سابق، ولكنَّ الله تعالى علم بسابق علمه، أنَّ عباده سيرغبون إليه إن شاء. فشرط المشيئة في إجابة الداعي»[1]. ومن هنا نلاحظ أنَّ ابن السيد يتبنى موقف المعرِّي في هذه المسألة أعني علم الله والمرتبط أصلاً بمسألة الجبر والاختيار فَعِلمُ الله سابقٌ على أفعال العبد جميعها. وليس للعبد مناص منه ولا مهرب. كما تبين لنا من قبل مدى تأثر ابن السيد بفلسفة المعري في مناقشته لفكرتي الزمان، و «المكان»[2]. مما يجعل فلسفة الأخير من بين المصادر التي عوَّل عليها ابن السيد وأفاد منها.

---

(١) ابن السيد البطليوسي: شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، ص ٢٦١.

(٢) انظر مبحث: الفلسفة والمنطق في علاقتهما بالنحو، ص ١٢٦ من هذه الرسالة.

الفصل الثاني

أثر ابن السيد في الفكر الفلسفي اللاحق

١ ـ أثره في المفكرين المسلمين في الأندلس:

ترك ابن السيد أثراً عميقاً في الحياة الفكرية في الأندلس من خلال مؤلفاته الكثيرة التي تربو على الثلاثين كتاباً في شتى مواضيع المعرفة وقد وصفه أحد معاصريه بأنه بالأندلس كالجاحظ بل أرفع درجة»[1]. ولا شك أنّ هذه الشهادة تُعبِّر عن المكانة العلمية الممتازة التي يحظى بها ابن السيد في الوسط الثقافي الأندلسي.

أمّا في ميدان الدراسات الفلسفية، فَحَسب ابن السيد أنّه كان أول فيلسوف في الأندلس كتب بصورة منهجية مُنَظَّمَة في المشكلات الفلسفية التي دار حولها الجدل العقلي في المشرق، فكان رائداً للفلاسفة الذين جاؤوا بعده. فقد شرع في الكتابة الفلسفية قبل «ابن باجة»[2] بالرغم من أنهما كانا مُتعاصرين وعلى درجة كبيرة من الخلاف[3].

يظهر أثر ابن السيد في تلك المجموعة الكبيرة من التلاميذ النجباء الذين

---

(١) ابن بسام: الذخيرة، القسم الثالث، المجلد الثاني، ص ٨٩٠.

(٢) يرى بعض المستشرقين أنّ شهرة ابن السيد كفيلسوف سبقت شهرة ابن باجة، انظر: آسين بلاسيوس، مجلة الأندلس، ص ٤٦.

(٣) قمت بمناقشة جانب من هذا الخلاف بين الفيلسوفين من ناحية اللغة والمنطق انظر ص ١٢٧ من هذه الرسالة.

وانظر: السيوطي: الأشباه والنظائر، ج٣، ص ٧٣، حيث يُسجِّل واقعة الخلاف بين الفيلسوفين، أيضاً: مخطوط المسائل والأجوبة ص ٣١.

تخرجوا على يديه. وكانوا في الطليعة ممن كتب في الفقه والأدب وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف. وقد استمر أثره في الجيل اللاحق. إذ تتلمذ على أفكاره ومذاهبه الفيلسوف الصوفي «الشيخ محي الدين بن عربي». ولا أعدو الحقيقة حين أؤكد أنَّ ابن السيد هو مُلْهِمُ ابن عربي فلسفته. فالخطوط الأساسية لفلسفة ابن عربي مستقاه من ابن السيد وأفكاره التي أوردها في كتاب «الحدائق».

ابن السيد وابن عربي:

تعتمد فلسفة ابن عربي على عدد من الأفكار الأولية التي تشكل نواة مذهبه الصوفي العام. ويمكن تلخيصها بما يلي:

أولاً: وحدة الوجود التي تستتبع أفكاراً لاحقة: كَتَجليِّ الحق في الخلق، وأنَّ الوحدة الوجودية مستقاةٌ من الوحدة الإلهية التي تُشكِّل روح العالم وبالتالي فإنَّ سريان الذات في العالم شيءٌ ضروري لحفظ وبقاء الكون ودوامه فـ «القضية الكبرى التي تُعَبِّر عن مذهبه، وحوله تدور كل فلسفته الصوفية وتتفرع عنها كل قضية أخرى، والتي ملكت عليه زمام تفكيره، فصدر عنها وعاد إليها في كل ما قاله وما أحسَّ به، وهي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، مُتكثِّرة بصفاتها وأسمائها لا تَعَدُّد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات... فإذا نَظَرْتَ إليها من حيث ذاتها قلت هي «الحق» وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها: أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت هي «الخلق» أو العالم. فهي الحق والخلق، والواحد والكثير والقديم والحادث، والأول والآخر، والظاهر والباطن... وهذا المذهب هو المعروف بوحدة الوجود»[1].

ثانياً: يلجأ ابن عربي إلى تشبيه العلاقة القائمة بين الله والعالم بالعلاقة الرياضية الموجودة بين «الواحد» وبقية الأعداد. فالأعداد كلها ترتد إلى الواحد. وسريان الواحد فيها هو الذي يُعطيها صفة الوجود والديمومة.

(١) ابن عربي: فصوص الحكم، شرح وتعليق د. أبو العلا عفيفي المقدمة، ص ٢٤، ٢٥.

ثالثاً: يرى ابن عربي أنَّ الإنسان «مختصرٌ شريفٌ» وأنَّه خليفة الله في الأرض. ويُعبِّرُ عن هذا بفكرة «الإنسان الكامل» وسوف نجد عن المقارنة أن هذه الفكرة ترمي بجذورها بعيداً إلى ابن السيد.

أمَّا الفكرة الأولى فتدور حول واقعة تجرد المُحدَثات كلها من القيمة، والوجود، وعجزها عن التَعَين والتهوِيّ إلاَّ بواسطة «الوحدة السارية» إليها من الباري جل شأنه.

جاء في «الحدائق» سريان الوحدة من الباري تعالى للأشياء هو الذي كوَّنها وأفضى وجودها على مراتبها، وصيَّر بعضها عللاً لبعض. وهو تعالى علة وجود الجميع، ولذلك سموه علة العلل. والفاعل المطلق والفاعل بالحقيقة»[1].

وجاء أيضاً: «ولما ذكرناه في هذا الباب قالت الحكماء: إنَّ الباري تعالى في كل شيء، إنما أرادوا بذلك وجود آثار صنعته في الموجودات وسريان الوحدة منه والتي بها تُكَوَّن المُحدَثات»[2]. وقال أيضاً: «إذا اعتبر المُعْتَبِر وفكَّر المُفكر وجد كل شيء من الموجودات إنما حصل موجوداً بأن صارت له ذات يتوحَّد بها وَيُفصلُ عن غيره. وتلك الوحدة (التي)[3] تهوَّى بها وتوحَّد إنما سرت إليه من الباري تعالى بواسطة ما بينه وبين الموجودات، وتلك الوحدة هي هويته وصورته التي بها قوامه وتمصره عن سواه فمتى فارقته تلك الوحدة عدم»[4].

يفسر ابن السيد «الوحدة السارية»، وجود الله في العالم» بمعنى أنه موجود في العالم وجوداً لا يقتضي ممازجة واتصالاً، بل صنعةً جليةً تُحيط بها العقول، وإنما يُعلم ذلك بما تدل عليه الدلائل من غير تصور ولا تمثيل كسائر صفاته التي تُثْبَتُ ولا تُكيَّف»[5].

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٧.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحداق، ص ٣٨

(٣) لم ترد هذه اللفظة (التي) في نسخة الحدائق، ووضعتها ليستقيم المعنى

(٤) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٧.

(٥) ابن السيد البطليوسي، الحدائق، ص ٣٨.

استثمر ابن عربي أفكار ابن السيد الوجودية السابقة، وذهب بها بعيداً، بحيث أصبح مؤسساً لمذهب «وحدة الوجود» في التصوف الإسلامي. وأنَّ الوحدة الوجودية عند ابن عربي ليست مادية بل هي وجودية روحية كما هي عند ابن السيد «مذهب روحي في جملته وتفاصيله، يُحِلُّ الألوهية من الوجود المحل الأول. . . والوجود الحقيقي هو وجود الله وحده»[1].

لننظر إلى هذه النصوص المقتبسة من «الفتوحات المكية»، «وفصوص الحكَم» حيث يعترف ابن عربي فيها بأن مذهبه قائمٌ على فلسفة ابن السيد وتُثبِتُ هذه الواقعة من خلال ملاحظتنا التطابق بين الأفكار والتماثل في الألفاظ. يقول ابن عربي، تحت عنوان (سر المنازل أو تجلّيات الحق في الصور): «. . . وإذا سرى حفظ الله في العالم، بقي العالم موجوداً فبظهوره، وتجليه يكون العالم باقياً. على هذه الطريقة أصحابنا وهي طريقة النبوة والمتكلمون من الأشاعرة، أيضاً هم عليها[2]، وهم القائلون بانعدام الأعراض لأنفسها. وبذا يصح افتقار العالم إلى الله في بقائه في كل نفس. ولا يزال الله خلّاقاً على الدوام. وغيرهم، من أهل النظر من علماء الرسوم أنَّ طائفة من الحكماء عثروا على هذا. ورأيته لابن السيد البطليوسي في كتاب ألفه في هذا الفن. (والله

---

(1) ابن عربي: فصوص الحكم، المقدمة، ص ٢٦، ٢٧.

(2) يذكر مُحقّق كتاب «الفتوحات المكية» أنَّ ابن عربي أوردَ في بعض نسخ التحقيق الأخرى ما يلي: «وعليه جماعة من الحكماء الفيثاغوريين خاصة، وأفلاطون الإلهي. وهو مذهب (شيخنا ابن السيد البطليوسي) الأديب العارف، وكان ممن له تَقَدُّم ومهارة في هذا الفن، ولم أدرك زمانه». ولهذا النص دلالة مهمة، تُثبتُ تتلمذ ابن عربي على أفكار ابن السيد، حيث يعتبره شيخه. كما يثبت النص أنَّ لابن السيد مكانةً خاصةً لِسَبْقِهِ إلى مثل هذه الأفكار في وحدة الوجود والتي عوَّل عليها ابن عربي في مذهبه.

انظر، ابن عربي: الفتوحات المكية، السفر الثالث، تحقيق د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، ص ١٩٥.

يقول الحق، وهو يهدي إلى السبيل)[1]. وجاء في «فصوص الحكم»: «ولولا سريان الحق في الموجودات ما كان للعالم وجود»[2].

أما الفكرة الثانية: فتتمثل في ذلك الدور الذي يلعبه العدو «واحد» في وجود الأعداد. فهي منبثقة عنه، وهو علة وجودها. فلولا الواحد لَمَا وُجِد العدد. وقد يُستغنى عن الأعداد، لكن لا غنى عن الواحد. هذه العلاقة التمثيلية يطبقها ابن السيد على العلاقة بين الخالق والمخلوقات التي انبثقت عنه. فالنظام الكوني مؤسسٌ على وجود «الواحد» الخالق وبصورة أدق على قوة «الواحد السارية» في المكوِّنات، مثلما أنَّ النظام العددي برمته مبني على وجود الواحد، أو على «قوة الواحد السارية» في غيره من الأعداد.

وظَّف ابن عربي هذه الأفكار المستفادة من ابن السيد في سياق مذهبه الصوفي بحيث أصبحت إحدى العلامات البارزة في مذهبه، كما ولَّد منها أفكاراً جديدةً لها جذورها المتصلة بالفكرة الرئيسية الأولى.
يقول ابن السيد: «. . . وهكذا أبداً تسمى الأعداد بما يسري إليها من قوة الواحد بواسطة الأعداد التي قبلها، ويكون كل عدد يَسبقُ وجودُهُ عِلةً لوجوده، ويصير الواحد علة العلل وسبب الأسباب»[3] ويقول أيضاً: «. . . ومعرفة مراتب الموجودات في الوجود، وكيف انبعثت عن الباري تعالى، وكيف انبعث بعضها عن بعض لَمَّا (سرت) فيها وحدانية الله تعالى، حصل لكل موجود ذات ينفصل بها عن موجود آخر»[4].

ويقول أيضاً: «. . . غير أن الاثنين علة قريبة، والواحد علة بعيدة، ثم تؤدي الثلاثة ما سرى إليها من قوة الاثنين وقوة الواحد إلى الأربعة . . . فإذا

---

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ١٩٥.
(2) ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٥٥.
(3) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٥.
(4) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٢٥.

تجاوز قوة الواحد السارية في الأعداد التسعة والتسعين قامت طبيعة المائة. ما انتهى إليها من قوة الواحد وقوة التسعة والتسعين. واستدار العدد استدارة وهميةً إلى مرتبة الواحد فإذا تجاوزت قوة الواحد السارية في الأعداد هذا العدد تكوّنت الألف بما يسري إليها من قوة الواحد وقوة الأعداد التي بينه وبينها» [1]. .

ويقـول أيضاً في المقارنة بين الواحد «الخالق»، والواحد العدد «كما أن الواحد علة لوجود العدد وليس من العدد، فكذلك الباري ـ جل جلاله ـ علة لوجـود العـالم وليس من العـالَم، وكمـا أنّ الـواحد، لو توهم ارتفاعه وعدمه لارتفعت الأعداد كلها وعدمت، فكذلك الباري تعالى لو ارتفع وعدم لم يكن شيئاً موجوداً، وكما أن الأعداد كلها لو ارتفعت لـم يوجب ذلك ارتفاع الواحد، فكذلك لو ارتفع جميع الموجودات لـم يوجب ذلك ارتفاع الباري تعالى» [2].

أمـا ابن عربي فيقـول تحت عنوان: (سر المنازل أو تجليات الحق في الصور): «وأمّا سر المنزل والمنازل فهو ظهور الحق في التجلي في صور كل ما سواه، فلولا تجليه لكل شيء ما ظهرت شيئية ذلك الشيء . . . فهو بمنزلة سريان الواحد في منازل العدد، فتظهر الأعداد إلى ما لا يتناهي بوجود الواحد في هذه المنازل ولولا وجود عينه فيها ما ظهرت أعيان الأعداد، ولا كان لها اسم. ولو ظهر «الواحد» باسمه في هذه المنزلة، ما ظهر لذلك العدد عين. فلا يجتمع عينه واسمه معاً، أبداً. . . فيُقال: اثنان، ثلاثة، أربعة، خمسة إلى ما لا تناهي وكل ما أسقـطت واحـداً من عدد معين زال اسم ذلـك العدد، وزالـت حقيقته. فـ «الواحد »، بذاته: يحفظ وجود الأعداد، وباسمه: يعدمها» [3].

ويقول أيضاً: « . . . وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة فأوجد

---

(1) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٥.
(2) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٦.
(3) ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق د. عثمان يحيى، السفر الثالث، ص ١٩٤.

الواحد العدد، وفصَّل العدد الواحد»[1].

تتكرر هذه الفكرة في كتابات ابن عربي حيث تشكل قاعدةً رئيسيةً ينبني عليها مذهبه في «وحدة الوجود». وقد أوحت الأفكار السابقة له بالفكرة القائلة إنَّ الحقيقة الوجودية واحدة، ويمكن أن يُنظَر إليها من زاويتين: فإذا نظرنا إليها من حيث «الذات» كانت «الحق» وإذا نظرنا إليها من حيث «التجليات والمُسمَّيات» كانت «الخلق»، وهي نفس العلاقة القائمة بين الواحد والأعداد المنبثقة عنه، وهذه هي الفكرة التي قررها ابن السيد في كتابه الحدائق. يقول ابن عربي: «من عَرَفَ ما قررناه في الأعداد، وأن نفيها عين إثباتها، علم أنَّ الحق المُنَزَّه هو الخلق المُشَبه، وإنَّ كان قد تمَّيز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق. كل ذلك من عين واحدة، لا بل هو العين الواحد، وهو العيون الكثيرة»[2].

مما لا شك فيه أنَّ لآراء أفلوطين في الفيض أثر كبير على فلسفة ابن السيد الوجودية كما بينَّا سابقاً في موضعه. وبالتالي فإنَّ أثره واضح في فلسفة ابن عربي في الفيض، حيث يتحدث عنه في مواطن عدة من كتبه[3]. ويرى بعض

---

(١) ابن عربي: فصوص الحكم، شرح وتعليق د. أبو العلاء عفيفي ص ٧٧.

(٢) يقول ابن عربي شعراً في ذلك:

فالحق والخلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقاً بذاك الوجه فاذَّكروا
جَمِّعْ وفَرِّقْ فإنَّ العين واحدة ... وهي الكثيرة لا تُبقي ولا تَذَرُ

ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٧٨، ٧٩.

(٣) يقول ابن عربي في الفيض: «ومن شأن الحكم الإلٓهي أنه ما سَوَّى محلاً إلاَّ ويقبل روحاً إلٓهياً عبَّر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلاَّ حصول الاستعداد من تلك الصورة المُسَوَّاة لقبول «الفيض التجلي» الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلاَّ قابل، والقابل لا يكون إلا من «فيضه الأقدس». ابن عربي: فصوص الحكم، ج١، ص ٤٩، يرى د. أبو العلا عفيفي أنَّ ابن عربي يستعمل الفيض على وجهين الأول، «الفيض الأقدس» وهو تجلِّي الحق لذاته في الصور المعقولة للكائنات. والثاني، «الفيض المقدس» وهو تجلِّي الحق في صور أعيانها وهو في الدرجة الثانية من درجات التعين في طبيعة الوجود المطلق. =

الباحثين أنَّ الفيض الذي قال به ابن عربي «يختلف اختلافاً جوهرياً عن الفيض الذي يتحدث به أفلوطين لأنَّ الفيوضات الأفلوطينية وإن كانت ترجع إلى أصل واحد، ليست هي هذا الواحد ولا مظهراً من مظاهره، كما أنَّها لا تلحقه أبداً ولا تَرِدُ إليه بحال والتجليات عند ابن عربي هي الحق نفسه مهما اختلفت صورها»[1].

ومهما يكن من أمرنا فإننا لا نستطيع أن نُغفل أثر أفلوطين في فلسفة ابن عربي الفيضية، وأن اختلفت تجليات الفيض هذه.

ومن آثار ابن عربي التي ظهر فيها تأثير ابن السيد كتاب «إنشاء الدوائر». وقد تبين في عرضنا السابق أنَّ ابن السيد يلجأ إلى التمثيل بالدوائر عند عرض المسائل الفلسفية. فالموجودات تترتب عنده في دائرة ابتداء من السبب الأول، وعلم الإنسان يحكي دائرةً وهميةً، والعدد يتشكل أيضاً في دائرة وهمية كدائرة الآحاد، والعشرات، ودائرة المئات ودائرة الألوف. ثم إنَّ تقسيمه للموجودات كان ضمن دائرة وهمية أولها العقل الفعال وآخرها الإنسان.

يتخذ ابن عربي تأسِّياً بابن السيد نظام الدوائر أساساً لقسمته «الحضرة الإلَهية» و «الحضرة الإنسانية»[2]. وفي ترتيب آخر يصنع ابن عربي دائرة أخرى للموجودات، يسميها «الجدول الهيولي»[3]. وبالرغم من أنَّ ابن عربي قد سلك مسلكاً معيناً يتناسب مع اتجاهه الصوفي في تقسيمات الدوائر السابقة، ويختلف عما قرَّره ابن السيد، إلاَّ أن هذا المنهج التمثيلي يعتبر محاكاةً تامةً لِما ذهب إليه الأخير في كتاب الحدائق.

الفكرة الثالثة: تدور حول الإنسان وعلاقته بالخالق والكون. لقد جاء في

= انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، تعليقات أبو العلا عفيفي، ج٢، ص ٩.

(١) ابن عربي: فصوص الحكم، تعليقات أبو العلا عفيفي، ج٢، ص١٥١.

(٢) ابن عربي، إنشاء الدوائر، مطبعة بريل، لندن، ١٣٣٦ هـ، ص ٢١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٣.

الحدائق: «وخلق الله عز وجل الإنسان آخر المخلوقات، وَجَمَعَ في خلقته جميع ما في العالم فصار مختصراً منه. ولذلك سمي العالم الأصغر، وقيل: إنه مختصر من اللوح المحفوظ»[1] وهكذا «صار الإنسان حداً بين عالم الحس، وعالم العقل»[2]. ولأنَّ الله «جمع في خلقته جميع ما في العالم الأكبر[3]، صار مهيئاً بفطرته الفاضلة مستعداً بقوته العاقلة لأن يتصور جميع ما في العالم الأكبر[3]. ومن هنا فإن «العَالَم إنسان كبير، والإنسان عَالَمٌ صغير»[4]. لا يستعمل ابن عربي ألفاظ ابن السيد أحياناً لكنه يستوحي أفكاره المتصلة بالإنسان، ويطوّرُ فكرة سمو الإنسان وتفوقه على الموجودات الطبيعية ويمنحه بعداً روحياً، ويخلع عليه لقب «الإنسان الكامل». لنتأمل في النصوص التالية المقتطفة من« فصوص الحكم»: لَمَّا شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كُلَّه... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة، التي هي صورة العالم المُعبَّر عنه في اصطلاح القوم «بالإنسان الكبير»[5]. لقد جعل الله في الأرض خليفة، ولكن ما صحَّت الخلافة إلاَّ للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى»[6].

لقد أوجد في هذا المختصر الشريف، الذي هو الإنسان الكامل جميع

---

(١) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٢.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٣.

(٣) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٣٢.

(٤) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٤٩.

(٥) ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٤٨، ٤٩.

(٦) ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٥٥.

الأسماء الإلّهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحاً للعالم»[1].

وجاء في «إنشاء الدوائر»: «ولهذا تقرَّر عندنا أنَّ الإنسان نسختان: نسخة ظاهرة، ونسخة باطنة. فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره. . . والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلّهية»[2].

وجاء أيضاً: «ويقال فيه (أي في الإنسان) من حيث أنه خليفة، ومن حيث الصورة، ومن حيث أحسن تقويم، فكأنه برزخ بين العالم والحق»[3].

من الواضح عند مقارنتنا بين النصوص المقتبسة من الحدائق، وتلك المقتبسة من آثار ابن عربي أن الأفكار هي ذاتها: حيث تتجلى فيها عظمة الإنسان وتفوقه على الكائنات الأخرى فالإنسان عَالَمٌ صغير، والعالَمُ إنسان كبير. وبينما يصف ابن السيد الإنسان بأنَّه: «حد بين عالم الحس وعالم العقل». يقول ابن عربي عنه: «كأنه برزخ بين العالم والحق» فالأفكار هي واحدة إلاّ أنها تأخذ بعداً صوفياً عند ابن عربي، بينما تُطرح عند ابن السيد على مستوى عقلي تفسيري، مبتعداً عن التأويلات الصوفية.

ابن السيد وابن رشد[4]

يجد المُحلِّل لكتابات ابن رشد أنَّ بعض عناصرها مستفاد من كتابات ابن السيد لقد توفي الأخير سنة خمسمائة واربع وعشرين هجرية وولد ابن رشد سنة خمسمائة وعشرين هجرية. وقد سبق لنا القول: إنَّ آثار ابن السيد كانت متداولة في الأندلس، ويشهد بذلك أصحاب المصنفات وكُتّاب التراجم،

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٩٩.

(٢) ابن عربي: إنشاء الدوائر، ص ١٩.

(٣) ابن عربي: إنشاء الدوائر، ص ٢٠.

(٤) للأستاذ المشرف على هذه الرسالة فضل في توجيهي لاكتشاف تأثر ابن رشد بابن السيد.

وهنالك واقعة تشير إلى أثر كتاب «الحدائق» في أوساط الفلاسفة والمثقفين في الأندلس، فقد ذكر ابن عربي أنه اطّلع على كتاب «الحدائق» وتأثر به، وابن عربي معاصر لابن رشد. وكان شاباً يافعاً حين تقابل معه، وكان أيضاً ممن حضر جنازته[1]. ويدل هذا على معرفة ابن رشد بمؤلفات ابن السيد. وشاهدنا على هذا ما نعرضه من نصوص للفيلسوفين متماثلة في الفكرة أحياناً وفي العبارة واللفظ أحياناً أخرى.

أولاً ـ التوفيق بين الدين والفلسفة:

أ ـ كتب ابن رشد في «فصل المقال» مُحلِّلاً تباين الناس من حيث فهمهم للنصوص الدينية فقال: «وإذا تقرَّرَ هذا كله، كنا نعتقد معشر المسلمين أنَّ شريعتنا هذه الإلٰهية حق وأنَّها التي نَبَّهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته، فإنَّ ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق. وذلك أنَّ طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يُصدِّق بالبرهان، ومنهم من يُصدِّق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، . . . وإذا كانت هذه الشريعة حقاً وداعيةً إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنَّا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يُؤدِّي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإنَّ الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[2].

ب ـ وقال أيضاً: «والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق»[3].

ج ـ وفسَّرَ موقف عامة الناس الذين لا يفقهون النصوص إلاَّ بالتخيل وليس

---

(١) آسين بلاسيوس، ابن عربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ١٢، ١٣.

(٢) ابن رشد: فصل المقال، تعليق وتقديم ألبير نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦١، ص ٣٤، ٣٥.

(٣) ابن رشد: فصل المقال، ص ٣٦.

بالبرهان، فقال: «والسبب في ذلك أنَّ الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلاَّ من قبل التخيل - أعني أنهم لا يُصدِّقون بالشيء إلاَّ من جهة ما يتخيلونه - يعسر وقوع التصديق لهم بموجود وليس منسوباً إلى شيء مُتَخَيَّل»(١).

د - وقال أيضاً: إنَّ الأقاويل الشرعية المُصَرَّح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الإعجاز: إحداها أنَّه لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها. . »(٢).

هـ - وقال في انقسام العلوم تبعاً لذلك: «لمَّا كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق كان التعليم صنفين: تصوراً وتصديقاً»(٣).

جاء في مخطوط ابن السيد «حكاية» حول الصلة بين الفلسفة والشريعة، وانقسام العلوم إلى قسمين: واختلاف البشر وانقسامهم إلى عامة وخاصة» . . . لا فرق بين الفلسفة والشريعة في الغرض المقصود وهو خلاص النفوس، ووصولها إلى السعادة بعد الموت. غير أن الفلسفة تعطي الأمور برهاناً وتصوراً، والشريعة تعطيها اقتباساً وتخيلاً. والعلة في ذلك أنَّ الناس لَمَّا اختلفت فطراتهم كان منهم الذكي والبليد، ومن يُمكنهُ النظر في الحقائق ومن لا يمكنه. وجعل الله للعلم طريقين: طريق برهان لمن حسنت فطرته وقوي عقله وتمييزه، وطريق إقناع وتقليد لمن لم يكن له فطرة متهيئة لقبول الأمور على ما هي عليه وهذا الطريق هو الأغلب على الناس. . . والعلوم تنقسم إلى قسمين: قسم تقليد وإقناع لا يقدر الإنسان أن يقف منه على علة، وعلم برهان نقف على علله وأسبابه»(٤).

نلاحظ عند المقارنة بين نصوص ابن رشد وابن السيد أنَّ هناك تماثلاً في

---

(١) ابن رشد: فصل المقال، ص ٤٦، ٤٧.

(٢) ابن رشد: فصل المقال، ص ٥٧.

(٣) ابن رشد: فصل المقال، ص ٥٠.

(٤) مخطوط المسائل والأجوبة، ص ٩٧، ٩٨.

تصورهما لعلاقة الفلسفة بالشريعة من جهة الوظيفة وهي أنّهما سبيلان يسلكهما الإنسان إلى السعادة، كما يتفق الفيلسوفان في قسمتهما الناس تبعاً لفطرتهم واستعداداتهم إلى صنفين: العامة وأهل البرهان، وأنّ طرائق فهمهم للنصوص تختلف تبعاً لذلك فعامة الناس يحتاجون إلى طرائق مُتَخَيَّلة، أمّا أهل البرهان فيحتاجون إلى طرائق عقلية مستندة إلى الاقيسة والحجج المنطقية. وفضلاً عن التماثل بين الفيلسوفين في الفكرة فإنّ بين العبارات تماثل ملحوظ.

ثانياً ـ العلم الإلّهي:

يطرح ابن رشد تصوراً فلسفياً مماثلاً لتصور ابن السيد للعلم الإلّهي، فهو يرفض آراء الفرق الإسلامية التي عالجت المسألة كالمعتزلة والأشعرية وغيرهما. كما يَرُدُّ على الغزالي في اتهامه للفلاسفة بالقول: إن الله يعلم الكليات فقط.

يضع ابن رشد قاعدةً لدراسة العلم الإلّهي خلاصتها: أنّ الله عالم بالأشياء جميعها، لكن علمه لا يمكن أنْ يوصف بأنّه كلي أو جزئي لأنّ هذين الوصفين ينطبقان على علم الإنسان وحده ولَمّا كان العلم الإلّهي ذا طبيعة مختلفة فإنّه لا يوصف بما يوصف به علم الإنسان من تعلق بالكليات أو الجزئيات. جاء في فصل المقال: «. . . كيف يُتَوهم على المشائين أنّهم يقولون إنّه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات؟ . . . وليس يرون (يقصد المشائين، أتباع أرسطو) أنّه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات، فإنّ الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الموجود، والأمر في ذلك بالعكس. ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أنّ ذلك العلم مُنَزّه عن أن يوصف بـ «كلي» أو «جزئي»[1]. . وجاء أيضاً: «وقد اضطر البرهان إلى أنّه غير عالم بها (يقصد الأشياء) بعلم هو على صنعة المحدث فواجب أن يكون هنالك

---

(١) ابن رشد: فصل المقال، ص ٤٠.

للموجودات علم آخر لا يُكيَّف، وهو العلم القديم»[1].

الجدير بالذكر أنَّ ابن السيد قد سبق ابن رشد في دفاعه عن الفلاسفة ورده على إتهامهم بالقول: إن الله لا يعرف إلاَّ نفسه، كما ردّ على اتهام آخر للفلاسفة بالقول: إن الله لا يعرف إلاَّ الكليات بحجة أنه إذا عرف الجزئيات كان علمه حينئذ شبيهاً بعلم الإنسان.

جاء في كتاب الحدائق: «يقال لمن زعم منهم أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات: من أين فرَّقتم بين الأمرين؟ فإن قالوا: لأنَّ الجزئيات تدخل تحت الزمان وتتغير بتغيره وتحتاج في معرفتها إلى الحواس الخمس والكليات التي هي الأنواع والأجناس لا تدخل تحت الزمان ولا تتغير بتغيره ولا تحتاج في معرفتهما إلى الحواس الخمس (كان) جوابنا عن هذا أنْ نقول لهم: ألستم تعلمون أن الإنسان إنَّما يعلم الكليات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت الزمان والاستدلال عليها بالمقدمات؟ فهل تزعمون أنَّ الله تعالى يدرك الكليات بهذا السبيل؟ فإن قالوا نعم، شبهوه بالبشر، وقلنا لهم؟ إذا جاز عندكم أن يُشْبِهَ البشر في علم الكليات فما الذي يمنعه أنْ (يُشبِهَهمْ) في علم الجزئيات؟ وإن قالوا لا يجوز أنْ يعلم الكليات على نحو ما يعلمها البشر وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم ولا يُكيَّف ولا يُشبهُ علم البشر، قلنا: فما المانع أنْ يعلم الجزئيات بهذا العلم ولا فرق؟

وعمدة هذا الباب أنَّ الباري تعالى لا يشبه شيئاً ولا يُشبِهَهُ شيء وتجتهد في أن تعلم هذه الجملة بالبراهين الواضحة، فإذا تقررت في نفسك سقطت عنك هذه الوساوس كلها، لأنهم يقيسون الله تعالى بالبشر ويشبهون صفاتهم بصفاته»[2].

---

(١) ابن رشد: فصل المقال: ص ٦٢.

(٢) ابن السيد البطليوسي: الحدائق، ص ٥٠.

يستفاد من هذا النص أنَّ ابن السيد يرفض أن يجعل علم الله كلياً أو جزئياً لأن هذه الأوصاف تنطبق على علم الإنسان الذي يعرف الجزئيات بالحواس الخمس، كما يعرف الكليات عن طريق الاستدلال بالمقدمات أمًّا علم الله فلا يشبه علم البشر، ولا يُكيَّف. هذا هو الرأي الذي تَبنَّاه ابن رشد من بعد في المسألة. وواضح اتفاقهما في الدفاع عن الفلاسفة الأرسطيين في هذه القضية[1].

ثالثاً ـ القضاء والقدر:

عالج ابن رشد هذه المسألة بنفس الكيفية التي عالجها بها ابن السيد فقد قَسَّم أنصار الفرق الإسلامية إلى: قائل بالجبر، وقائل بالاختيار، وأورد بعض الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي أوردها ابن السيد في تقرير موقف الفريقين، وَخَلصَ مثله إلى تبنِّي مبدأ «التوسط» كحل أمثل يُمْنَحُ فيه الإنسان قسطاً من الحرية لا يتنافى مع عدالة الله وعلمه السابق بجميع الأفعال: فلا جبر مطلق، ولا تفويض مطلق.

وضع ابن رشد على نحو ما فعل ابن السيد علم الله السابق القديم» كإطار توجد فيه أفعال الإنسان، مما يدل على أنَّ الله هو الخالق لجميع الأفعال الإنسانية والحركات الكونية الأخرى لكن هذا لا يعني عند الفيلسوفين إغفال حرية العبد ودور إرادته في صنع الفعل والجديد في موقف ابن رشد أنَّه قد جعل للعقل «مجالين» «الأول» هو مجال «الجواهر» والتأثير هنا من خلق الله واختراعه.

والثاني: «مجال الأعراض» والتأثير فيه من فعل الإنسان. ويخلص من هذا إلى حقيقة أخرى قرَّرها ابن السيد من قبل وهي: إنه إذا كانت المخلوقات في

---

(١) انظر دفاع ابن السيد عن رأي الفلاسفة في هذه القضية في الحدائق، ص ٤٥ ـ ٥٠، وانظر دفاع ابن رشد عن رأي المشائين والفلاسفة في: فصل المقال، ص ٥٩ ـ ٦٢.

الحقيقة هي الجواهر «فإذاً على هذا لا خالق إلاّ الله»[1]. يقول ابن رشد في مناهج الأدلة: «ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أنّ اكتساب الإنسان هو المعصية والحسنة، وأنّ لِمَكَانِ هذا ترتّب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة. وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أنّ الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية»[2].

وجاء أيضاً: «. . . الظاهر من مقصد الشارع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة، وذلك أنه يظهر أنّ الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قُوىً نَقْدِرُ بها أنْ نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لَمّا كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلاّ بمواتاة الأسباب التي سخّرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً. وإذا كان ذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المُعَبَّر عنها بقدر الله . . . ولَمّا كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود. . . وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلاّ بموافقة الأسباب التي من خارج فواجبٌ أنْ تكون أفعالنا تجري على نظام محدود. . . والنظام المحدود في الأسباب الداخلة والخارجة، أعنى التي لا تُخِلُّ، وهو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده. وهو اللوح المحفوظ، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلاّ الله وحده. ولذلك كان هو العالِمُ بالغيب وحده على الحقيقة. . . وإذا كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك كيف لنا اكتساب، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق»[3].

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٦٤، ط٢، ٥٣١.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ٢٣٤.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ٢٣٥.

وفي نص آخر يبين ابن رشد المجال الذي يتحرك فيه الفعل الإنساني، والمجال الآخر الذي هو من اختصاص الله وحده فيقول: «إن الموجودات الحادثة منها ما هي جواهر. . . ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة، وبالجملة أعراض. فأمّا الجواهر. . فليس يكون اختراعها إلاّ عن الخالق سبحانه وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها مثال ذلك. . . الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميراً أو إصلاحاً ويبذر فيها الحب وأمّا المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى. فإذاً على هذا لا خالق إلاّ الله إذا كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر»[1].

يقول ابن السيد عن «القاعدة الوسطية» التي قررها في تفسير مسألة حرية حق الإرادة وقال بها ابن رشد من بعده «من طريف هذا الباب (يقصد باب الإفراد والتركيب) أنّه يتولد منه مقالتان متضادتان كلاهما غلط، ويكون الحق في مقالة ثالثة متوسطة بينهما»[2]. يُلاحظ التشابه بين عبارة ابن السيد وعبارة ابن رشد في الصفحة السابقة وهي. . . . وإنّما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة.

وحول العلم الإلّهي الذي ترتبط به القضية يقول ابن السيد: «إن الله تعالى علم غيب سبق بكل ما هو كائن قبل كونه» وأنَّ البشر لا يخرجون عما حُدِّدَ لهم في هذا العلم «وكلهم لا يعدو علم الله السابق فيهم»[3]. ويقول عن كون الله فاعلاً على الحقيقة لجميع الأفعال، وهو ما قرره أبن رشد من بعد: إنه لا «فاعل على الحقيقة إلاّ الله تعالى».

من هنا نرى تماثلاً في وجهات النظر، وتشابهاً في بعض العبارات بين الفيلسوفين مما يقطع بتأثر ابن رشد بابن السيد.

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلّة ٢٣٦

(٢) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٣٣.

(٣) ابن السيد البطليوسي: التنبيه، ص ١٤٢.

أثر ابن السيد في الثقافة اليهودية

عاشت في الأندلس طائفة من اليهود، وقد نعم هؤلاء بالطمأنينة في ظل الحكم الإسلامي، فواكبوا ازدهار الحضارة وشيوع الفكر الفلسفي الإسلامي، وتأثر مفكروهم بما كان يستجد على الساحة الأندلسية من متغيرات ثقافية. فقد أخذ مفكرو اليهود وفلاسفتهم وعلماؤهم في محاكاة المفكرين المسلمين فيما يكتبون، حتى أنهم كتبوا كثيراً من آثارهم باللغة العربية[1]. لغة الثقافة والعلم آنذاك، كما ظهرت عند اليهود ذات الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت بين مفكري الإسلام، فهناك معتزلة يهود، وهناك أشاعرة يهود، ويهود متصوفة، كما وُجِدَ بينهم من تأثّر بابن رشد والفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين[2]. ويعترف

---

(١) انظر في تبين هذا التأثير عند بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، الصفحات ٤٨٨ ـ ٥٠٣.

(٢) وفي هذا يقول د. علي النشار، وعباس الشربيني: «لقد ألهَمَ الفكر الإسلامي في مختلف نزعاته الفكر اليهودي وكوَّن في المجتمع الاسرائيلي كل الاتجاهات التي عاناها المسلمون.. فكان منهم من تأثر كاملاً بالمعتزلة كما كان منهم من تأثر تأثراً بيناً بالأشاعرة.. ولم يكن لهم تراث فكري يُضَمِّنونه الآراء التي اعتنقوها من المسلمين، إنَّ كل ما أضافوه تعبيرات تقليدية من التوارة أو التلمود أو المشنا أو الإجادة.

وتفلسف المسلمون أو بمعنى أن بعض الإسلاميين على طريقة اليونان مع اختلاف هي التفصيلات، فظهر فريق من فلاسفة الإسلام كما نعلم كالفارابي وابن سينا، وهنا نجد بين اليهود أتباعاً فارابيين وسينويين نجد في فلسفتهم تماماً صدى للفارابي وابن سينا في مذهبهما الأفلاطوني المحدث المشوب بأرسطو طاليسة ثم نجد لدى المسلمين اتجاهاً أرسطو طاليسياً خالصاً وتبع فريق من اليهود نفس الاتجاه. ونجد غنوصية لدى فيلسوف أندلسي كابن مسرة ومدرسته ويظهر ابن جابيرول يستعيد نفس آراء ابن مسرة ومدرسته ويهلل مؤرخو اليهود أنهم وجدوا أصالةً في ابن جابيرول ولم يَتَنَبَّهوا إلى أخذه تماماً عن هذا الفيلسوف الأندلسي المسلم. ويواجه الغزالي الفلسفة ويتابعه بعض مفكري اليهود متابعةً تكاد تكون تامة ويزدهر التصوف الإسلامي ويقيم تصوفاً يهودياً. وكان اليهود في علمهم الطبي والكيميائي الطبيعي والفلكي وفي التنجيم عالةً على المسلمين لم يفعلوا شيئاً سوى أنْ استعادوا كل ما كتب المسلمون». علي سامي النشار وعباس الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص ٢، ٣.

علماء اليهود ومفكروهم بهذه الحقيقة وعلى رأسهم : «اثنان من أكبر مؤلفيهم . أمّاً أولهم : «مونك» ، وهو كبير المستشرقين اليهود وكبيرهم في القرن الماضي ، و «فيدا» عالمهم المعاصر في هذا القرن»[1] .

ولشدة تأثر المفكرين اليهود بالفكر الإسلامي ، فإنّ بعض الباحثين قد دعا إلى تسمية فلسفتهم بأنّها فلسفة إسلامية ، بمعنى «أنّها نبتت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته ، وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولا جنسيتهم ولا لغتهم»[2] .

عندما سقطت الحضارة العربية في الأندلس ، ومارست محاكم التفتيش الإسبانية دورها الإرهابي المفزع المعروف هاجر اليهود إلى بلدان أوروبية أخرى ، وبخاصة هولندا ، حاملين معهم الآثار العربية التي تُرجَمت إلى العبرية . ومن هنا كان لليهود ، كما يقول بعض الباحثين ، «معظم الفضل في تعريف المسيحيين بالفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى»[3] . إلاّ أننا يجب أن لا ننسى عدم أمانتهم في نقل هذه المؤلفات والأفكار الإسلامية في نظر أوربا النصرانية آنذاك[4] .

يعتبر كتاب «الحدائق» من المؤلفات الفلسفية التي حظيت باهتمام كهنة

---

(١) علي النشار وعباس الشربيني : الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية ، المقدمة ، ص ٢ .

(٢) د . إسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، المقدمة ، لمصطفى عبد الرزاق ، ص ، ز .

(٣) المصدر السابق ، المقدمة ، ص ، هـ .

(٤) يذكر علي النشار وعباس الشربيني أمثلة عن التزييف والتشويه الذي مارسه بعض مفكري اليهود إزاء بعض مؤلفات ابن سينا ، والغزالي بغية تنفير أوروبا النصرانية من الفلسفة الإسلامية ، والحكم على أصحابها بالمروق من الدين . أنظر ، الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية ، ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

اليهود وفلاسفتهم فقد تُرجم ثلاثة مرات[1] إلى العبرية. وكان الكاهن اليهودي «موسى ابن تيبون»[2] أشهر هؤلاء التراجمة الذين عنوا بكتاب الحدائق وترجمته إلى اللغة العبرية. لقد نشر كتاب الحدائق على يد مفكر يهودي آخر من منطقة «كاشّيا» بإسبانيا وهو «صموئيل ابن موتوت» تحت عنوان «Ha - agullot broyoniyyt» وسرعان ما انتشرت أفكار كتاب الحدائق بين الفلاسفة اليهود وبخاصة اللاهوتيين منهم، كما ذاع اسلوب الكتاب بين الكُتّاب اليهود في القرن الرابع عشر حتى خلطوا بين ابن السيد البطليوسي، وعالم الفلك اليوناني «بطليموس» ثم جاء «كوفمان» Kufmann عام ١٨٨٠م ووضّح هذا الخلط من قبل المفكرين اليهود السابقين ضمن نشرته العبرية حول «موسى بن تبيون» وحول كتاب الحدائق لابن السيد البطليوسي وقد دلّل «كوفمان» في نشرته تلك المعنونة بـ

D Kufmann diespuren Albataljusis in der Judischen

بودابست سنة ١٨٨٠م Relilion PhilosPhie .

على القيمة الفلسفية التي حظى بها كتاب «الحدائق» في الثقافة اليهودية،

---

(١) انظر المراجع التالية:

1- Enyclopedia Judica, Copyright, 1971, By Keter Pubolshin, House Ltd

Jerusalem, Isrel, Volume 2 P 526

2- Asin Palacios, AL- Andalus, 1840, P45- 154

دائرة المعارف الإسلامية: إعداد إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الشعب القاهرة، جـ٧، ص ٣٢٩.

(٢) موسى بن تيبون (١٢٤٠ - ١٢٨٣) ولد في مارسيليا بفرنسا، وهو من عائلة مشهورة اشتهرت بأعمال الترجمة الواسعة للآثار العربية وقد اختص «موسى» بالآثار الفلسفية. انظر في ذلك المراجع التالية:

1- My Jewish World , Keter Puplishing house, Jerusalem, Israel, 1975, P 41

2- Every mans Judlaica Keter Publishing house, Jerusalem Israel 1975, P 595

وبيّن أثره بشكل خاص في فلسفة الدين عند اليهود[1].

نوه المفكر اليهودي «موسى ناربوني» بأثر كتاب الحدائق في الثقافة اليهودية وقد اعتمد في هذا على الشروح والترجمات السابقة التي صنعها ابن «تيبون»[2]. وأمثاله.

انظر

(١) آسين بلاسيوس: مجلة الأندلس، ١٩٤٠، ص ٤٥ - ١٥٤.

(٢) أيضاً، دائرة المعارف الإسلامية، إعداد إبراهيم خورشيد وآخرون ج٧، ص ٣٢٩.

(٣) أيضاً،

Kalman P. Bland

The Epistle of the Possibility of Conjuction with the active intellect , by Ibn Rushd , with the Commentary of moses Narboni New york , 1982, P116

(٤) أيضاً:

Encyclopedia Judica , Volume 2 , P526

خاتمة

الأصالة والابتكار معياران يميزان الفيلسوف الحق. فإذا فقد هذان الأصلان في فلسفة الفيلسوف كان نسخةً عن غيره من الفلاسفة وأصبح من العبث أن يُدرس كوحدة حية في التاريخ الفلسفي. وقد تبيّنا في دراستنا السابقة جوانب الأصالة والابتكار في فلسفة ابن السيد الذي تمتع بشخصية فلسفية مستقلة، فبالرغم من أوجه التشابه بينه وبين فلاسفة المشرق، في بعض الموضوعات الفلسفية، إلّا أنه يتفرد بلون فلسفي خاص به يميزه عنهم.

وبعبارة أخرى فإنّ الدارس للفلسفة الإسلامية يجد تماثلاً في الموضوعات التي تطرّق إليها البحث، فالإشكالات الفلسفية واحدة، سواء في موضوع الإلّهيات والميتافيزيقا، أو في المواضيع الإنسانية والطبيعية والاجتماعية، أو في الأمور المرتبطة بالعقيدة.

لقد نهل فلاسفة الإسلام بعامة من الفلسفة اليونانية، وتأثّروا بها، وصرّحوا بذلك عندما تعرّضوا لبحث مختلف الإشكاليات الفلسفية التي عالجوها، ويمكن أنْ يوضع هذا الأمر كإطار عام يجمع معظم الفلاسفة المسلمين، حتى أولئك اللاهوتيين الذين حاولوا التخلص من هذا الطوق كي يتشبثوا بالإطار الديني كالغزالي، الذي أخذ بالرغم من رفضه للمباحث الإلّهية في الفلسفة كالمنطق[1] إضافة إلى هجومه على الفلسفة بالفلسفة، أي بأفكارها وتصوراتها

---

(١) «وأما الإلّهيات: فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، والصواب فيها نادر وأمّا المنطقيات: فأكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها».

الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦١، ص ٣٢.

ومناهجها. ولقد عالج ابن السيد كالفارابي وابن سينا والكندي مسائل فلسفية متأثراً بالفلسفة اليونانية وبالذات بأفلاطون وأرسطو، كما تسربت إلى فلسفته أفكار وتصورات من فلسفات اليونان الأقدمين، وقبسات من فلسفة أفلوطين، وغيره مما تحصَّل لديه عن طريق الترجمات المختلفة. لذا فإن التماثل الذي نشاهده بين الفارابي وابن سينا في دراسة المشكلات الفلسفية، والذي يصل أحياناً إلى تطابق في العبارة لا يستتبع بالضرورة أن يكون أحدهما مقلداً للآخر. إنَّ هذا التماثل ـ كما أسلفنا شائع بين الفلاسفة بالنظر إلى استنادهم إلى أصل مشترك هو الفلسفة اليونانية.

لقد جرى تجديد وإبتكار داخل الإطار العام المشترك بحيث صرنا نرى لكل فيلسوف مسلم طابعاً خاصاً. وأصبح في وسعنا أن نقول: إنَّ هذه فلسفة سيناوية أو فارابية، أو أنها تدل على ابن السيد وهكذا... وهذا ما ألحُّ عليه، وهو أنَّ لفلسفة ابن السيد طابعاً خاصاً تَتَميز به عن غيرها من الفلسفات الأخرى.

يمكن أن نشير إلى جانبين في فلسفة ابن السيد انفرد بهما عن غيره من الفلاسفة:

الأول: إنَّ ابن السيد من فلاسفة اللغة المشهورين، الذين وثقوا عُرىَ الروابط بين اللغة والفلسفة. فالإشكاليات الفلسفية في معظمها إشكاليات لغوية، نشأت بسبب اختلاف الناس في فهم التعبير اللغوي ويُعتبر «التنبيه» واحداً من أبرز مُؤلَّفات ابن السيد التي تتحدث عن هذه العلاقة بين اللغة والفلسفة، حيث أوضح فيه فكرته القائلة: إنَّ أسباب نشأة الفرق الإسلامية من معتزلة، وخوارج، ومُجَسِّمة، وأشاعرة، وشيعة تَمُتُّ للأسباب اللغوية بصلة.

والثاني: النزعة الصوفية الفيثاغورية الأفلوطينية المحدثة. فبالرغم من أنَّ جذور هذا الجانب تمتد إلى فلسفة فيثاغورس، وأفلوطين وإخوان الصفا إلاَّ أنَّ تطوير هذا المزيج من المفاهيم الرياضية والصوفية واستعماله في معالجة مختلف الإشكاليات الفلسفية كان من عمل ابن السيد، مِمَّا يجعل منه مصدراً لكثير من فلاسفة ومتصوفي الأندلس.

لقد سار ابن عربي على نهج ابن السيد، وصنّفه بين شيوخه الذين أثّروا فيه. وأستطيع القول: إنّ ابن السيد هو فيلسوف وحدة الوجود الأول في الإسلام، والتي أصبحت عقيدةً لابن عربي من بعده[1]. إنّ نسبة هذه الفلسفة لابن عربي تجاوز غير مقبول طالما أنّ ابن عربي نفسه يشهد بذلك[2]، بل إنّ مذهب ابن عربي عامة هو مذهب مطّور لمذهب ابن السيد في فهم الكون والعلاقة بينه وبين الخالق وتُعتَبَرُ هذه الحقيقة مؤشراً هاماً لدارسي التصوف، حيث غفل عنها كثير من الباحثين. لقد لُقّب كتاب «الحدائق» بلقب «الدوائر»، وذاع هذا الكتاب في أوساط المثقفين في الأندلس من عرب ويهود، وكان يُمثّلُ خلاصة لمختلف الموضوعات الفلسفية التي دُرست آنذاك، وألفّ ابن عربي كتاباً على غراره أسْمَاهُ «إنشاء الدوائر». ولم يكن ابن عربي قليل الشأن في البيئة الأندلسية إذ بلغ شأواً رفيعاً دعا ابن رشد أن يَجِدَّ في مقابلته والتعرف عليه[3]. وبالرغم من استخدام إخوان الصفا لمفهوم العدد، وإعطائهم العدد صبغةً فلسفيةً فإنّهم لم يصلوا إلى تلك الدرجة من التحليل الفلسفي، وتوظيف العدد والمفاهيم الرياضية الأخرى «كالدوائر» في بيان العلاقة بين الله والعالم كما فعل ابن السيد. كما أنّ فيلسوفنا وظّف العدد في فهم مشكلات فلسفية مختلفة لم يتعرض لها إخوان الصفا. وهناك ناحية أخرى تفوّق ابن السيد فيها على إخوان الصفا وهي: إحالة «المفهوم الرياضي» إلى «مفهوم صوفي» فالواحد العددي مثلاً يسري في الكثير العددي، لكنّه يتفردّ عنه ويتعالى عليه بحيث لا

---

(١) يعتبر بعض الباحثين أنّ ابن عربي هو مؤسس مذهب وحدة الوجود في الإسلام حيث يقول: ولم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيق لدعائمه والمؤسس لمدرسته». ابن عربي: فصوص الحكم: تعليقات أبو العلاء عفيفي، المقدمة، ص ٢٥.

(٢) انظر اعتراف ابن عربي بأنه قرأ لابن السيد وأنّه يَعُدُّ ابن السيد شيخاً من شيوخه، ص ١٧٨ من هذه الرسالة.

(٣) آسين بلاسيوس: ابن عربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت (دار القلم، بيروت، ١٩٧٩ ص ١٢، ١٣).

يندمج فيه ولا يذوب في كيانه وهي نفس العلاقة الكائنة بين الله والعالم وهذا المفهوم هو جوهر وحدة الوجود عند ابن السيد ومن بعده ابن عربي .

عالج ابن السيد مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين وكان بذلك أول فيلسوف في الأندلس يتطرق إلى هذه المسألة . ويرى بعض الباحثين المستشرقين أنَّ ابن رشد قد تأثَّر بابن السيد في هذه الناحية « . . . لقد وضع ابن رشد كتابه المعنون بـ «فصل ومناحي»[1] متأثراً بكتاب الحدائق لابن السيد لكي يبرهن على التوافق بين العقل والوحي ، ولكنه لم يستطع (ابن رشد) أنْ يُوقفَ استهزاء علماء الدين المسلمين. وهكذا يظهر اسمه لا اسم ابن السيد من قبل أتباع ابن رشد اللاتين، بالرغم من أنَّهما اشتركا في التصور ذاته. ولكلاهما بالمثل على هذا الفهم يتطابق الخلود»[2].

كان تأثير ابن السيد على ابن رشد كبيراً في مسائل فلسفية متعددة وبذلك يظهر لنا غنى وتنوع فلسفته. فهي ممتدة باتجاه المعرفة الذوقية ، في الوقت الذي تنحو فيه نحو الواقعية ، ومن النادر أن يجتمع هذا التركيب غير المتجانس في فيلسوف إسلامي آخر.

وختاماً فلنا أن نُقرِّرَ حقيقةً غابت عن بال الدارسين لتاريخ الفلسفة في الأندلس وهي أنَّ ابن السيد هو الحلقة المفقودة التي تُفَسِّرُ كثيراً من أصول الفلسفة في المغرب .

ولعل هذه الدراسة تكون بداية جهد لاحق يكشف عن مجهولات كثيرة في تراثنا القديم .

---

(١) ربما يقصد الباحث كتاب ابن رشد: «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال» .

(٢) آسين بلاسيوس ، مجلة الأندلس، ١٩٤٠ ، ص ٦٢ .

المصادر والمراجع

أ ـ المخطوطات :

١ ـ البطليوسي ـ مخطوط المسائل والأجوبة، شستربيتي، دبلن رقم ٣١٩٠ .

٢ ـ البطليوسي ـ مخطوط المسائل، شستربيتي، دبلن رقم ٤٣٢٥ .

ب ـ المصادر والمراجع العربية :

٣ ـ القرآن الكريم .

٤ ـ ابن الآبار، أبي عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي : التكملة لكتاب الصلة، الناشر عزت عطار الحسيني، القاهرة، ١٩٥٦ .

٥ ـ ابن الآبار: الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣، ج ٢ .

٦ ـ ابن الآبار: المعجم، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧ .

٧ ـ آتان، د. حسين آتان: نظرية الخلق عند الفارابي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٥ .

٨ ـ أرسطو: في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤ .

٩ ـ أرسطو: الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤، ج ١ .

١٠ ـ آسين بلاسيوس: ابن عربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت، ١٩٧٩ .

١١ ـ الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين تحقيق محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٩ .

١٢ ـ الأصفهاني، عماد الدين الكاتب، أبو عبد الله محمد بن محمد خريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق عمر الدسوقي، وعلي عبد العظيم، دار النهضة للطبع والنشر، القاهرة، بلا تاريخ.
١٣ ـ ابن ابي أصيبعة، أحمد بن القاسم: طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت. ١٩٦٥.
١٤ ـ أفلوطين: التساعية الرابعة، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
١٥ ـ أفلاطون: جمهورية أفلاطون، ترجمة حنا خباز، دار القلم بيروت، ١٩٨٠، ط ٢.
١٦ ـ أفلاطون: فيدون، تحقيق علي سامي النشار وعباس الشربيني دار المعارف، مصر، ١٩٦٥.
١٧ ـ أمين، أحمد أمين، ظهر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٥٣، ج ٣.
١٨ ـ الأهواني، أحمد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤، ط ١.
١٩ ـ ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، رسائل ابن باجة الإلٓهية، تحقيق د. ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٦٨
٢٠ ـ الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب: التمهيد، ضبط وتعليق محمد محمود الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧.
٢١ ـ بدوي، عبد الرحمن بدوي: أفلوطين، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ١٩٥٥.
٢٢ ـ عبد الرحم بدوي: مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين بيروت، ١٩٧١، ج ١.
٢٣ ـ بروكلمان: كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ترجمة د. عبد الحليم

النجار، دار المعارف، القاهرة، ج ١ .

٢٤ ـ ابن بسام، أبي الحسن علي بن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٩، القسم الثالث، المجلد الثاني .

٢٥ ـ ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك: الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦ .

٢٦ ـ البطليوسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد: الحدائق الناشر آسين بلاسيوس، مدريد، ١٩٤٠ .

٢٧ ـ البطليوسي: التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، تحقيق أحمد حسن كحيل وعبد الله النشرتي دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٧٨ .

٢٨ ـ البطليوسي: إصلاح الخلل الواقع في الجمل، تحقيق حمزة عبد الله النشرتي، دار المريخ الرياض، ١٩٧٩ .

٢٩ ـ البطليوسي: الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقيق مصطفى السقا وحامد عبد المجيد، الهيئة المصرية العامة، القاهرة ١٩٨١ .

٣٠ ـ البطليوسي: الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، تحقيق حامد عبد المجيد، وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ١٩٥٥ .

٣١ ـ البطليوسي: المثلث، تحقيق صرح الدين مهدي الفرطوسي دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨١ .

٣٢ ـ البطليوسي: الاسم والمسّمى، تحقيق أحمد فاروق، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٧٢، المجلد ٤٧ .

٣٣ ـ البطليوسي: شرح المختار من لزوميات أبي العلاء، تحقيق حامد عبد المجيد، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٠ .

٣٤ ـ البطليوسي: الفرق بين الأحرف الخمسة، تحقيق عبد الله الناصير، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٨٤ .

٣٥ ـ البغـدادي، عبـد القـادر بن عمـر، خزانـة الأدب، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩.
٣٦ ـ البغدادي، إسماعيل بن محمد البابانى: هدية العارفين منشورات مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٥١.
٣٧ ـ بلنشيا، أنجل بلنشيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة د. حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥.
٣٨ ـ التـوحيدي، علي بن محمـد بن العبـاس: المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٢٩.
٣٩ ـ الجـابري، محمد عابد الجابري: نحن والتراث، دار الطليعة بيروت، ١٩٨٢، ط ٢.
٤٠ ـ ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. الفصل في الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية، القاهرة، ١٣١٧ هـ.
٤١ ـ الحموي، ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٩.
٤٢ ـ ياقوت الحموي: معجم الأدباء، تحقيق أحمد فريد الرفاعي مكتبة عيسى البابي الحلبي، ١٩٣٦.
٤٣ ـ الحميري، محمـد عبـد المنعم الحميري، الـروض المعطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٥.
٤٤ ـ الحنبلي، أبي الفلاح عبد الحي بن العماد: شذرات الذهب دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٩، ج ٤.
٤٥ ـ ابن خاقان، أبي نصر الفتح بن محمد بن عبد الله: قلائد العقيان، القاهرة (مصوّر).
٤٦ ـ ابن خاقان: مطمح الأنفس ومسرح التأنس، تحقيق محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣.
٤٧ ـ خالد، غسان خالد: أفلوطين، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣، ط ١.

٤٨ ـ ابن خلكان، أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ج ٢، ١٩٤٨.

٤٩ ـ خليفة، حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله: كشف الظنون منشورات مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١.

٥٠ ـ الخوانساري، محمد الموسوي: روضات الجنات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٠ هـ، ج ٥.

٥١ ـ خير، ابن خير، أبو بكر محمد بن عمر: فهرسة ابن خير، منشورات المكتب التجاري، بيروت، مكتبة المثنى، بغداد ومؤسسة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٣.

٥٢ ـ ديبور: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧.

٥٣ ـ الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان: معرفة القراء الكبار، تحقيق محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة القاهرة، ١٩٤٩.

٥٤ ـ رسائل إخوان الصفا: دار بيروت ودار صادر للنشر، ١٩٥٧.

٥٥ ـ رشد، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد: فصل المقال، تعليق وتقديم البيرنادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦١.

٥٦ ـ ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٦٤، ط ٢.

٥٧ ـ ريدة، محمد عبد الهادي أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية مطبعة الاعتماد بمصر، ١٩٥٠.

٥٨ ـ السامرائي، إبراهيم السامرائي: رسائل في اللغة، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٤.

٥٩ ـ إبراهيم السامرائي: نصوص ودراسات إفريقية، مطبوعات وزارة الإعلام بغداد، بلا تاريخ.

٦٠ ـ السمعاني، عبد الكريم السمعاني، الأنساب، تحقيق عبد الرحمن

اليماني، الناشر محمد أمين دمج، بيروت، ١٩٨٠، ج ٢.
٦١ ـ ابن سينا، أبو علي الحسن بن عبد الله التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣.
٦٢ ـ ابن سينا: رسالة أصحوية في الميعاد، تحقيق سليمان دنيا دار الفكر العربي، القاهر، ١٩٤٩، ط ١.
٦٣ ـ ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، ط ٢، ١٩٨٠.
٦٤ ـ ابن سينا: مجموع رسائل الشيخ الرئيس، دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد، ١٣٥٤ هـ.
٦٥ ـ ابن سينا: النجاة، الناشر محيي الدين الكردي، ١٩٨٣، ط ١.
٦٦ ـ ابن سينا: الشفاء، تحقيق ف. رحمان، مطبعة جامعة أكسفورد، لندن، ١٩٦٠.
٦٧ ـ ابن سينا: النفس البشرية عند ابن سينا، تحقيق البير نصري نادر دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨.
٦٨ ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، بغية الوعاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٦٤، ط ١، ج ٢.
٦٩ ـ السيوطي: الأشباه والنظائر، مطبعة دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد، ١٣٦٠، ج ٣، ج ٤.
٧٠ ـ السيوطي: المزهر، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، بلا تاريخ.
٧١ ـ السيوطي: صون المنطق والكلام، دار الكتب العلمية، بيروت بلا تاريخ.
٧٢ ـ الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل المطبعة الأدبية، القاهرة، ١٣١٧ هـ.
٧٣ ـ صاعد، القاضي صاعد بن أحمد بن صاعد، طبقات الأمم، منشورات

المكتبة الحميدية ومطبعتها، النجف، ١٩٦٧.

٧٤ ـ صليبا، جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس بيروت، ط ٤، ١٩٦٦.

٧٥ ـ جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط ٢، ١٩٧٠.

٧٦ ـ الصوفي، د. خالد الصوفي: عصر المنصور الأندلسي، دار الكاتب العربي، بيروت، بلا تاريخ.

٧٧ ـ الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة: بغية الملتمس دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

٧٨ ـ ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك: حي بن يقظان، تقديم جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٢، ط ٥.

٧٩ ـ عبد الجبار، القاضي أبو الحسين بن عبد الجبار بن أحمد: المغني مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦١.

٨٠ ـ القاضي عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتكليف، تصحيح ونشر الأب جين يوسف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بلا تاريخ، ج ١.

٨١ ـ ابن عربي، محيي الدين بن عربي: إنشاء الدوائر، مطبعة بريل، ليدن، ١٣٣٦ هـ.

٨٢ ـ ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق د. عثمان أمين الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، السفر الثالث.

٨٣ ـ ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، بلا تاريخ.

٨٤ ـ ابن عطية، القاضي أبي محمد عبد الحق بن عطية، فهرس بن عطية، تحقيق محمد أبو الأجفان ومحمد الزاهر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣.

٨٥ ـ عياض، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى: الغنية، تحقيق ماهر جرار، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٨٦ ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١.
٨٧ ـ الفارابي، أبو النصر محمد بن طرخان: إحصاء العلوم تحقيق عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ١٩٦٨.
٨٨ ـ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نادر، دار المشرق بيروت، ١٩٥٩.
٨٩ ـ الفارابي: رسالة في العقل، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٨.
٩٠ ـ الفارابي: فصول منتزعة، تحقيق فوزي نجار، دار المشرق، بيروت ١٩٧١.
٩١ ـ الفارابي: المِلّة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق بيروت، ١٩٦٨.
٩٢ ـ الفرضي أبو الوليد عبد الله بن محمد: تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦، ج ٢.
٩٣ ـ فروخ، عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين بيروت، ١٩٧٩، ط ٢.
٩٤ ـ الفيروزي أبادي: ، مجد الدين محمد بن يعقوب: البلغة في تاريخ أئمة اللغة، تحقيق محمد المصري، منشورات وزارة الثقافة دمشق، ١٩٧٢.
٩٥ ـ القفطي، جمال الدين القفطي، تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى بغداد، بلا تاريخ.
٩٦ ـ القفطي: إنباه الرواة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ج ٢.
٩٧ ـ الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير: فهرس الفهارس، باعتناء د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢، ج ٢.

٩٨ ـ الكتبي، محمد بن شاكر: عيون التواريخ، تحقيق فيصل السامر ونبيلة عبد المنعم داوود، وزارة الإعـــلام العـــراقيـــة، بغـــداد، ١٩٧٧ ج
٩٩ ـ كوربان، هنري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت ١٩٦٦، ط ١.
١٠٠ ـ المالكي، ابن فرحون، الديباج المذهبي، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
١٠١ ـ المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد، العقل وفهم القرآن تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي ودار الفكر للنشر والتوزيع دمشق، ١٩٨٢، ط ٣.
١٠٢ ـ مخلوف، محمد بن مخلوف: شجرة النور، دار الكاتب العربي بيروت، ١٩٧٠.
١٠٣ ـ المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مفلح: أحسن التقاسيم، مكتبة خياط، بيروت، بلا تاريخ، (مصوّر).
١٠٤ ـ المقري، شهـاب الـدين أحمـد بن محمد: أزهار الرياض، تحقيق مصطفى السقّا وآخرون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ج ٣.
١٠٥ ـ المقري: نفـح الـطيب، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٤٩.
١٠٦ ـ المراكشي، محمد بن محمد بن عبد الملك، الذيل والتكملة، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، السفر الخامس، القسم الأول.
١٠٧ ـ المراكشي، محيي الدين عبد الواحد بن علي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب تقديم د. أحمد بدر، منشورات وزارة الثقافة دمشق، ١٩٧٨.
١٠٨ ـ موسى، محمـد يوسف: بين الـدين والفلسفـة: دار المعـارف بمصر ١٩٥٩.

١٠٩ ـ النجّار، عبد الحميد، ابن تومرت، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٣.
١١٠ ـ النشّار، علي سامي وآخرون: هيراقليطس، دار المعارف، ١٩٦٩.
١١١ ـ النشّار، علي سامي، وعباس الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧٢.
١١٢ ـ ولفنستون، د. إسرائيل ولفنستون: موسى بن ميمون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦، المقدمة لمصطفى عبد الرازق، ص ز.
١١٣ ـ اليافعي، عفيف الدين أبو السعادات عبد الله بن أسعد: مرآة الجنان، حيدرآباد، دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٧ هـ، ج ٣.

جـ ـ المصادر والمراجع الأجنبية:

١١٤ ـ PROF. DR. C. BROCKELMANN
GESCHJCTE, DER, ARABISCCHEN LITERATUR
LEIDEN . EJ. BRILL. 1937

١١٥ ـ KALMAN . P BLAND
The Epistle of the possibiltility of Coojuction with the activ intellect, by Ibn Rushd, wihe the cimmentary of Moses Narbon.
Newyork, 1982

د. مقالات عربية:

١١٦ ـ د. سحبان خليفات: ميتافيزيقا العلوم الطبيعية في شعر أبي العلاء، مجلة دراسات، الجماعة الأردنية.
١١٧ ـ ظهور أحمد أظهر: مجلة العرب، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ١٩٧٧، المجلد الثالث.
١١٨ ـ د. فتح الله خليف: مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت ١٩٧٣، المجلد الثالث، العدد الرابع.

١١٩ـ د. محسن جمال الدين: مجلة المورد، دار الحرية للطباعة بغداد، ١٩٧٥، المجلد الرابع، العدد الثالث.

هـ ـ مقالات أجنبية:

١٢٠ـ ASIN . PALACTOS, AIANSAIUS, MADREED, 1940

و ـ معاجم وموسوعات ودوريات عربية:

١٢١ـ دائرة المعارف الإسلامية: إعداد إبراهيم خورشيد وآخرون، دار الشعب القاهرة، ج٧، ص ٢٩.

١٢٢ـ محمد عدنان البخيت، نوفان الحمود، فهرس المخطوطات المصورة، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٥، ف، ١٦٠.

١٢٣ـ مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد ١٢، ص ٥٦.

١٢٤ـ مجلة اللغة العربية، دمشق، المجلد ٣٣، الصفحات ٦٨٤ ٦٨٩.

١٢٥ـ مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد ٣٤، الصفحات ١٩٥، ٤٣٣، ٤٣٦.

١٢٦ـ مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد ٣٥، الصفحات ١٢٠، ٥٤٣.

١٢٧ـ مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد ٣٧، ص ٢٠٣
مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق، المجلد ٣٨، ص ٢١٠.

ز ـ معاجم وموسوعات أجنبية:

١٢٨ـ EVERY MANS JUDAICA
Keter Puubshing hous , Jerussiem , Israel,1975

١٢٩ـ Encycl opadta Judaica
Keter Publishing house , Ltd, Jerusalem, Israel, 1975, Volume 2

١٣٠ـ MY JEWISH WORLD
Keter Publishing house , Jerusalem , Israel, 1975

الفهرست

الباب الثالث

111. In dealing with the Sources of Ibn al-Sid,s thoght and his own influence on later thinkers. I tackled. the following pointes:

1- Arabs-islamic sources such as the philosophy of al-kindi, al-farabi, Ibn Sina (Avicenns), I khwan al-safa and al- ma,arri. The last mentioned had a clear effect on Ibn al-Sid because the Audalusian phiłosopher explained and Wrote commentaries on his philosophical poetry.

2- Creek Sources as Represented By Heraclitus, Plata, Aristolle, Plotinus, Alexander Aphrodisias and Plutarchus. Among These Plotinus Was His Main Source Regarding The Theory of emantion Which led to a Sort of Pantheism

3- How Ibn al- Sid influenced Ibn Arabi, Ibn Rushd (Aaerroes) and Jewish Thinkers Through The Translation of his book al - Hadq TO Hebrew..

It is a real Source of Pleasure For me To Sumbit This Thesis as a Token of Real Dediction Towards Islamic Philosophy. It also Pleases me To express My sincere Gratitude To my advisor, Dr. Sahban Khalifat Who Did nat Spare any effort in Guiding My Steps Through this study. The Arabo - Hispanic Institute in Amman Deserves My Thanks For The Help in Procuring The necessary Manuscripts. I Should also Thank The Other Two Members Who Participated in The Defense Committee, Professor Ihsan Abbas and DR- Suleiman al- Bdur For Their Valuable Comments

ibn el-Sid of Badajos (arabic Batakyaus) (444-521/1052-1127) is although well re-cogized as a grammarian, a linguist a lexicogreapher and a commentetor has been reather ignored as a philosopher. Being an important link in philosophical thought in Islamic Spain, Preceding the well known poineer obn Baja (Avempace) in that field, his philosophy should be studied both for itself and for its effect on subsequent Andalusian thinkers for fulifilling this purposes this thesis was written It compros-ises there parts and each part is divided into a number of chapters. 1 this parts introductory in general and with the life and works of ibn el-Sid

1- Ibn al-Sid, his life in differont Andalusian citis, his main teachers and students.

2- His works whether published, in manuscript form or lost, The most important for this study is his book called al-Hada,aq (the Gardens) which was translated into Hebrew under the nam of, The Book of Cincles. Tow manuscripts of his .al-Masa,il wal-Ajwibah (Guestions and Answers) and al-Masa,il (The Questions) were also consulted.

II- Thes second part deels Mainly with the philosophical methods and ideas of el-Sid.

1- The attributes of God as the cause of causes and the full identifiction between his attributes and His Diving Being.

2- The relation between God and the universe and the related theory of emanation as it was expounded by ibn el-sid.

3- Ibn eg-sid,s Opinton about man or the theory of the microcosm, the soul and its nature , free will and predestination and the realation of the Andalusian philosopher to Ash,arites.

4- The theory of knowledeg,the nature of human intelict, the relation between laus and philosophy, the inter- relation in Ibn al-Sid,s outlook towards philosophy, logic and grammar in general.

تطلب جميع منشوراتنا من :

الشركة المتحدة للتوزيع

بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة

هاتف : ٣١٩٠٣٩ ، ٣١١ - ٢٩٥٥٤٠ - ص.ب ٧٤٦٠ - برقياً : بيوشركو